

مفهوم الشريعة

بين تسييس الإسلام وتحريره

علي مبروك

مفهوم الشريعة

بين تسييس الإسلام وتحريره

تأليف
علي مبروك



مفهوم الشريعة

علي مبروك

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣٣٠٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة	٧
١- الإسلام بين مفهومَي الغربة والتجديد	١٣
٢- مفهوم الشريعة بين غربة المعنى وارتحالات الدلالة	٦٧
٣- تجديد الإسلام وحضور الشريعة كمقاصد وأصول	١١٥
٤- تسييس الإسلام حضور الشريعة كأحكام ونصوص	١٩٥
الخاتمة	٢٨٥
المصادر والمراجع	٢٩١

مقدمة

لماذا الشريعة الآن؟

اندلعَت ثورات العرب الأخيرة من أجْل الدخول بهم (ومعهم المسلمون عمومًا) إلى عالم الحداثة الحقَّة، بعد أن بدا أن قرنَين من الانشغال بها لم يمنحهم إلا حداثةً شكلية منقوصة؛ حيث إنها كانت مجرَّد حداثةٍ تقنية برانية تنشغل بالواقع، وليس بالعقل. لكنه بدا أن ما جرى من الصعود اللافت لجماعات الإسلام السياسي سوف يباعد بينهم وبين هذه الحداثة الحقة؛ لأن الإسلام، الذي تستدعيه هذه الجماعات، لم يكن الإسلام المفتوح القادر، لا سواه، على أن يصبح السبيل لبلوغ تلك الحداثة، عبْر جعْله أساسًا لقولٍ جديد يدخل به المسلمون إلى العصر، بل كان الإسلام بما هو مجرَّد جملة قواعد وشعاراتٍ مغلقة وفارغة تكتسب جدارتها من الانتماء إلى ماضٍ غابر كان للمسلمين فيه السيادة. وبطبيعة الحال، لا تسعى جماعات الإسلام السياسي، باستدعائها هذا الإسلام المغلق، إلا إلى مجرَّد احتلال المجال العام؛ ولو كان ذلك على حساب الإسلام ومستقبله دينًا.

وهكذا، فإن ما جرى في أعقاب تلك الثورات العربية إنما يكشف عن احتياج المسلمين، على العموم، إلى إعادة النظر في أصول دينهم التأسيسية الكُبرى؛ على النحو الذي يسمح لها (أي هذه الأصول) باستعادة ما كان لها من رحابة وانفتاح، ليس، فحسب، لكي تصبح أساسًا لقولٍ جديد يتفاعل به المسلمون، على نحوٍ منتج، مع قيَم العصر، بل لكي تقدر (وهو الأهم) على تحقيق ما يبدو أن هذه الأصول موضوعة من أجْله. فإن هذه الأصول هي موضوعة، بحسب ما تكشف القراءة المتأنية لِما ورد عنها في القرآن ذاته، من أجْل أن تكون ساحاتٍ للتلاقي والتقارب بين البشر؛ وإلى الحد الذي تكاد معه تكون أصولًا لاجتماعهم المدني التأنسي. وإذ يبدو — هكذا — أن القصد من «الوضع القرآني/الإلهي»

لتلك الأصول هو أن تكون ساحات تواصل بين البشر، فإن ما يثير الغرابة حقًّا أن كيفية «التعاطي التاريخي/الإنساني» مع هذه الأصول كثيرًا ما أحالها (ولم يزل) إلى أدوات لترسيخ التفاوت والتمايز بينهم.

ويظل مفهوم «الشريعة» النموذج الكاشف عن هذا التبايُن بين وضعَين؛ أحدهما «إلهي» منفتح، بينما الآخر، وهو «الإنساني»، يتأرجح بين الانغلاق والانفتاح. ولعلَّه يَلزم التأكيد، هنا، على أن وضع الشريعة المتجه نحو التشدد والضيق (أو حتى الانغلاق) قد بدأ في التبلور منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، مع الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بالذات؛ الذي كان أول من أدرك، مع مُنظِّره الأيديولوجي عبد الله بن المقفع، القيمة القصوى للشريعة سلاحًا للضبط السياسي للجمهور. فإنه إذا كانت الدولة الأموية قد اعتمدَت على «العقيدة» فحسب (والجبر بالذات) كسلاحٍ لإخضاع الجمهور وتدجينه، يبدو أن الدولة العباسية قد أضافت «الشريعة» إلى العقيدة، سلاحًا للإخضاع والتنميط. إن ذلك يعني أن الاستخدام السياسي للشريعة كان هو نقطة البدء في تبلوُر الوضع المنغلق الذي استقر لها بعد ذلك.

وضِمن هذا السياق، يمكن فهْم ما جرى، منذ منتصف القرن الماضي، من استخدام الشريعة سلاحًا سياسيًّا تُحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها من أجْل قلْب الدولة القائمة، والإمساك بالسلطة بدلًا منها. ولقد ارتبط هذا الاستخدام الأخير للشريعة، كسلاحٍ سياسي، بتبلور ما يمكن القول إنه الإسلام الجهادي أو الانقلابي الذي كانت معطياته تتفاعل تحت السطح (على مدى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى إعلان سقوط الخلافة في نهاية الربع الأول من القرن العشرين) حتى جاء سيد قطب، ومنحَه فرصة الحضور في قلب المشهد المصري قبل ما يزيد على نصف قرن من الآن تقريبًا.

وقد تمثَّلَت استراتيجية تيارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلى سلاحٍ سياسي يحاربون به دولةً ما بعد سقوط السلطنة العثمانية (المتسربلة برداء الخلافة)، في الادِّعاء المضمَر بالتطابق الكامل بين الشريعة والفقه؛ الذي كان القصد من ورائه إضفاء قداسة «الشريعة» ذات الأصل الإلهي على «الفقه» الذي هو نتاج الاجتهاد الإنساني. فإذ ركَّز هؤلاء الجهاديون/الانقلابيون نقدهم للدولة القائمة في أنها دولةٌ كافرة؛ لأنها — على زعمهم — لا تحكم بشرع الله، فإنهم قد اختزلوا هذا الشرع إلى مجرَّد النظام الفقهي الموروث من الماضي؛ والذي اجتهد الفقهاء في إنتاجه على مدى القرون. وبطبيعة الحال، كانوا، عبْر اختزالهم شرع الله في الفقه، يقصدون إلى إضفاء قداسة الشرع (الإلهي) على

الفقه (الإنساني). ولقد كان ما جرى من الاتجاه المتزايد إلى بناء الفقه على «الخبر/الأثر» (الفقه النصِّي/الحديثي) ما ساعد على التعالي به إلى مقام المنتَج الإلهي؛ وذلك من حيث ما راح يجري من المخايلة بنسبة هذا الخبر/الأثر إلى الوحي من السماء. ومن حُسن الحظ أن القراءة المدققة تكشف أن هذا الاختزال للشرع في الفقه كان يمضي في المسار المعاكس تمامًا لِما يقرِّره القرآن من وجوب التمييز بينهما؛ وذلك من حيث يلحُّ القرآن على نسبة الفعل المنتج للفقه إلى البشر.

ولقد استند التركيز على الفقه من جانب الإسلام الجهادي على التصور الذي قام بترسيخه سيد قطب عن جاهلية المجتمع؛ وبما راح يرتبه على ذلك من أن إخراج المجتمع من تلك الجاهلية لن يتحقق إلا من خلال بناء «دولة الضبط» التي تتمثل وظيفتها الرئيسة في ضبط السلوك الخارجي لأفراد تلك المجتمعات الموصومة بالجاهلية والانحراف، والسيطرة عليها، تمامًا، من خلال جملة من القواعد الملزِمة الآمرة التي يكون مصدرها الفقه. وبطبيعة الحال، إذا كان عمل تلك الدولة، التي لا تنشغل، بحسب هذا الإسلام الجهادي، إلا بمجرَّد الضبط والتنميط، هو ضبط السلوك الخارجي لأفراد المجتمع من خلال الفقه، فإن ذلك يعني اختزال مسألة الإيمان (والدين كله) في محض السلوك الخارجي القابل للضبط؛ وهو اختزالٌ ضار بقضية الإيمان، الذي يفقد معناه في حال حصره في أفعال الجوارح فحسب. أما المضمون الباطني للإيمان، الذي يخرج عن إمكان أن يكون موضوعًا للضبط من الدولة، فإنه لا يكون موضع اهتمام هذا الإسلام الجهادي أبدًا. ولعلَّ ذلك يعكس حقيقة أن تصور هذا الإسلام الجهادي للدولة لا يتجاوز حدود أنها مجرَّد أداة للقمع والإكراه، وليس الدولة بما هي جهازٌ يقوم على تنمية المجتمع وخدمته أساسًا. ويعني ذلك، من دون شك، أن القمع إذا كان أحد الثوابت البنيوية للدولة العربية (المرسومة بالحديثة!) منذ ابتداء تبلورها عند بدايات القرن التاسع عشر، فإنه يبدو، ترتيبًا على ما سبق، أن جماعات الإسلام الجهادي، التي تتحالف الآن من أجْل الانقضاض على هذه الدولة، لا تعمل إلا في اتجاه استمرار بقاء هذه الدولة؛ ولكن بعد أن يتم إخفاء طابعها الاستبدادي الكامن وراء القداسة المفترضة للفقه هذه المرة. وإذَن، لا يتجاوز الأمر حدود أن القمعية الكامنة لهذه الدولة القائمة ذاتها سوف تتخفى وراء حجاب «القداسة» بعد أن كانت تتقنع بإكسسوارات «الحداثة».

ومن هنا يُعَد مفهوم الشريعة أحد أكثر المفاهيم خطورة، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بسبب ما يسكنه من الغموض والالْتباس، الذي جعل من الميسور على جماعات الإسلام السياسي أن تتلاعب به من أجْل حشد الجمهور وراء سعيها للهيمنة على المجال

العام في تلك المجتمعات.[1] وبطبيعة الحال، إن غموض المفهوم والْتباسه إنما يرتبط بالخلط، الذي يمارسه المتلاعبون به، بين الدلالة، التي وضعها له القرآن من جهةٍ، وبين الاستخدام الذي استقر له على مدى التاريخ من جهةٍ أخرى (والذي اختزله إلى مجرَّد منظومةٍ فقهية وعرَّاه من الارتباط بكلِّيات الدين التأسيسية الكُبرى). وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كان التلبيس يعني — حسب إشارة ابن الجوزي[2] — إلباس ما ينتمي إلى مجالٍ بعينه ثوب ما ينتمي إلى مجالٍ مغايرٍ له، فإنه يتجلى، فيما يخص مفهوم الشريعة، في تلبيس الفقهي (التاريخي) فيها ثوب القرآني (المتعالي)؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي بما ينتجه الإنسان إلى مقام التنزيل الإلهي. ومن هنا كان مفهوم الشريعة الأكثر إغراءً بممارسة التلاعب السياسي بسبب ما ينطوي عليه من ممكناتٍ تجعله الأكثر، من غيره، حسمًا وفاعلية في الفوز بمعركة السيطرة على المجتمع والدولة؛ إذ المفهوم يتسع، من جهةٍ، لقواعد الضبط السياسي والاجتماعي، التي يمكن السيطرة بها على الناس، ثم إنه يحمل، من جهةٍ أخرى، ما يجعل من الممكن النظر إلى هذه القواعد على أنها ذات أصلٍ إلهي. وليس من شكٍّ في أن هذا الجمع بين القواعد الضابطة المُتعيَّنة من جهةٍ، وبين إمكان التعالي بها إلى مقام التنزيل الإلهي هو ما جعل من الشريعة المفهوم الأكثر جذبًا لجماعات الإسلام السياسي في حربها الراهنة من أجْل السيطرة على المجتمع والدولة معًا.

وهكذا، تقوم استراتيجية الذين يتلاعبون الآن بالشريعة، أساسًا، على إخفاء «التاريخي/الأيديولوجي» وراء «المتعالي/الديني»؛ بمعنى أن المنظومة، التي يجري الترويج لها على أنها «الشريعة الإلهية»، هي، في حقيقتها، مجرَّد الفقه الذي هو، بدَوره، محض نظامٍ قانوني مشروط اجتماعيًّا وتاريخيًّا، ولكن يجري إخفاؤه وراء قداسة المتعالي. وغنيٌّ عن البيان أن هذا السعي إلى إسباغ قداسة الإلهي وحصانته على ما هو إنساني وتاريخي بطبيعته، إنما يرتبط بحقيقة أن الارتفاع بالمنظومات، التي تحكم بها السلطة السياسية، إلى مقام المنظومة الإلهية، لا بد من أن يتعالى بها، هي نفسها، إلى مقام السلطة المطلَقة،

---

[1] فإن «الشريعة تمثِّل اللغة الوحيدة والنظام القيَمي الجاهز الذي يتيح تجييشًا كبيرًا وضروريًّا للجماهير في كل لحظات التغيير الكُبرى.» انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (مركز الإنماء القومي) بيروت، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٩٨.

[2] ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ، ص٣٨.

التي يستحيل تحدِّيها، أو الوقوف في مواجهتها؛ وهو نوع السلطة التي بدا أن دُعاة الإسلام السياسي يسعون الآن إلى تثبيتها.[٣]

وانطلاقًا من خطورته البالغة، يستلزم الأمر وجوب الكشف عما خضع لهذا المفهوم من تحولات التاريخ، التي مضَت به في غير المسار الذي أراد له القرآن أن يمضي فيه من جهةٍ، وبيان الدور الحاسم لكلٍّ من الضغوط الاجتماعية والسياسية والمحددات التاريخية، على العموم، في هذا التوجيه له من جهةٍ أخرى. وبطبيعة الحال يئول ذلك إلى تحرير المفهوم من الحمولة الأيديولوجية الكثيفة التي تجعل منه، لا مجرَّد موضوع للتلاعب به فحسب، بل تؤدِّي به (وهو الأخطر) إلى أن يصبح ساحةً للتحارب بين الفرقاء أيضًا. وغنيٌّ عن البيان أنَّ تجاوُز هذا التحارب، الذي يرتبط بالتداول الأيديولوجي، الذي استقر للمفهوم على مدًى زمني طويل، لن يكون ممكنًا إلا عبر الانتقال بالمفهوم إلى ساحة التداول المعرفي؛ التي تتيح له، دون غيرها، أن يصبح ساحة تواصل بين الفرقاء.

وإذا كانت نقطة البدء في نقْل مفهوم الشريعة من ضيق التداول الأيديولوجي إلى رحابة التناوُل المعرفي، تتمثل في الإمساك بالكيفية التي جرى بها تداوُله في القرآن على النحو الذي ترسَّخَت معه طبيعته الكلِّية غير الإقصائية، فإنه يَلزم التنويه بأن توجيه القرآن لدلالة مفهومٍ ما في اتجاهٍ بعينه، لا يحُول أبدًا دون خضوع هذه الدلالة، عبْر التاريخ، لضُروب من التحولات التي يمكن أن تأخذ بها في اتجاهاتٍ شتَّى؛ وإلى الحد الذي قد يجعل البعض منها يمضي في عكس الوجهة، التي أراد القرآن للدلالة أن تمضي إليها. وهنا يَلزم تأكيد أن مشكلة المفهوم لا تكمن، والحال كذلك، فيما تتعرض له دلالته من تحولات؛ وذلك من حيث أن حركة أي مفهوم في واقعٍ متغير بطبيعته لا بد من أن تفرض على دلالته مثل هذه التحولات؛ بل إن المشكلة لا تكون حتى في توجيه الدلالة في غير الاتجاه الذي أراد لها القرآن أن تتحرك نحوه، وإنما في المطابقة بين مضمون البعض من هذه الدلالات، الذي قد يبلغ به الأمر إلى حد التناقض مع ما يريده القرآن، وبين القرآن ذاته. وهكذا، لا تأتي إشكالية مفهوم الشريعة من أنه قد خضع لتحولاتٍ أدَّت فيها العوامل السياسية والاجتماعية دورًا حاسمًا؛ بل من استمرار مطابقته مع القرآن، على الرغم من دخول العوامل الاجتماعية

[٣] إن بلوغ هذه الجماعات، بطبيعة الحال، إلى كرسي السلطة (ديمقراطيًّا) لا يؤثِّر أبدًا في سعيها إلى بناء تلك السلطة على نحوٍ تكون فيه متعالية ومطلَقة.

والسياسية في تركيبه؛ وبما يُضفي على هذا التركيب (الاجتماعي/السياسي) مسحةً متعالية وشِبه إلهية. وغنيٌّ عن البيان أن تلك المطابقة هي الأصل الثابت الذي يقوم خطاب الإسلام السياسي باستثماره في حشد الجمهور وراء ما يرفعه من دعاوى. ومن هنا أهمية الانشغال بتفكيك هذه المطابقة، على النحو الذي يسمح بضبط العلاقة بين «القرآني» من جهة، وبين «الاجتماعي/السياسي» من جهةٍ أخرى؛ وبما يفتح الباب أمام تحرير الواقع من قبضة المتلاعبين به سياسيًّا باستخدام الدين.

الفصل الأول

الإسلام بين مفهومَي الغربة والتجديد

تنسب مدونات الحديث إلى النبي الكريم ﷺ قوله: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا، فطوبى للغرباء.**» وبحسب مفسِّري الحديث وقارئيه، إن غربة الإسلام الأولى قد ارتبطَت بقِلة عدد المؤمنين به عند ابتداء ظهوره؛ وعلى النحو الذي اضطر المسلمين الأوائل إلى إخفاء الرسوم والأشكال الخارجية لإسلامهم، بسبب ما يمكن أن يتعرضوا له من المساءلة والإيذاء في حال إظهارهم لها.[1] والملاحَظ أن القرآن نفسه قد رخَّص لهم، ليس مجرَّد هذا الإخفاء فحسب، بل أباح لهم أن يعلنوا براءتهم من الدين بالكلِّية في حال الإكراه والضرورة ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦). وهنا، إذا كان ثمة من قرأ هذا الحديث النبوي؛ وأعني الشاطبي، قراءةً تَعُد هذا الإخفاء لشكل الإسلام ورسومه نوعًا من الغربة الظاهرة، فإنه يَلزم التأكيد على أن ترخيص الله بهذا الإخفاء للرسوم، إلى حد قبول إعلان البراءة منها كليًّا (في حال الاضطرار) إنما يكشف عن أن حقيقة الإسلام ومعناه العميق يتجاوزان تلك الرسوم والأشكال الظاهرية. وبطبيعة الحال، حين يظل البعض، مع ذلك، يلحُّ على أن غربة الإسلام إنما تتعلق بغياب الشكل والرسم فحسب، وبما يتعارض مع

---

[1] «فمن أهل الإسلام [في بدء الدعوة] من لم يكن له وزر يحميه، ولا ملجأ يركن إليه، فلقي منهم [أي من قريش] من الشدة والغلظة والعذاب أو القتل ما هو معلوم، حتى زل منهم من زل فرجع أمره بسبب الرجوع إلى الموافقة [أي موافقة قريش]، وبقي منهم من بقي صابرًا محتسبًا، إلى أن أنزل الله تعالى الرخصة في النطق بكلمة الكفر على حكم الموافقة ظاهرًا، ليحصل بينهم وبين الناطق الموافقة، وتزول المخالفة، فنزل إليها من نزل على حكم التقية، ريثما يتنفس من كربه ويتروَّح من خناقه، وقلبه مطمئن بالإيمان، وهذه غربةٌ ظاهرة.» انظر: الشاطبي، الاعتصام، تقديم رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ج١، ص٢٢.

تقريرات الله نفسه الذي أباح غربة الشكل طالما كان الجوهر الحي حاضرًا في القلب، فإنه لا يفعل إلا أن يكشف عن فهمٍ منغلق للإسلام لا يُجاوز حدود «الرسم والحرف» إلى «الجوهر والروح».

وبطبيعة الحال، إن ذلك لا يمكن أن يعني أبدًا أن الإسلام يمكن أن يحضر مجرَّد مضمون أو جوهرٍ روحي فقط من دون أشكالٍ برَّانية طقسية يتحقق، من خلالها، هذا الجوهر على نحو ما يقول متصوفة إسقاط التكليف،[٢] بقدر ما يعني أن الحضور الحقيقي للإسلام لا يمكن أن يتحقق من خلال الشكل الخارجي الطقسي وحده. ولعلَّ ذلك ما تدل عليه حقيقة أن الترخيص الإلهي بتغييب الشكل، في الغربة الأولى للإسلام، قد نشأ في حال اللزوم والاضطرار، ولم يكن أبدًا عن إرادةٍ واختيار. وإذَن، الأمر لا يتعلق بما يمكن تصوُّره من الانحياز للمضمون على حساب الشكل في الإسلام؛ بحسب ما أظهره الصراع القديم بين المتصوفة والفقهاء، بقدر ما هو الإلحاح على وجوب أن يكون الجوهر (الروحي/العقلي) الكامن حاضرًا في معية الشكل الظاهر. وهنا، يَلزم تأكيد أن هذا الجوهر الكامن للإسلام لا يمكن الوقوف به عند مجرَّد المضمون الروحي، الذي ألحَّ عليه المتصوفة بالذات؛ بل إنه لا بد من أن يتسع للمضمون العقلي أيضًا. والحق أن التضافر بين الروحي والعقلي هو ما يمكن أن يفتح الباب أمام جعل الإسلام رسالة «رحمة للعالمين»؛ وذلك من حيث يسمح له هذا الجمع بين الروحي والعقلي بأن يكون من أبواب «التيسير» على الناس[٣] (بصرف النظر عن اختلاف الدين والمذهب) وليس الإثقال عليهم بما قد لا يطيقون.

---

[٢] أورد الغزالي عن بعض هؤلاء قولهم: «الأعمال لا وزن لها، وإنما النظر إلى القلوب، وقلوبنا والهة بحب الله، وواصلة إلى معرفة الله، وإنما نخوض في الدنيا بأبداننا، وقلوبنا عاكفة في الحضرة الربوبية، فنحن مع الشهوات بالظواهر لا بالقلوب، ويزعمون أنهم قد ترقوا عن رتبة العوام، واستغنوا عن تهذيب النفس بالأعمال البدنية، وأن الشهوات لا تصدهم عن طريق الله.» انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، (د. ت)، ج١١، ص٢٠٥٢. وعلى الرغم من رفض الغزالي موقف هؤلاء الذين عدَّهم من أهل الغرور، فإنه يلحُّ على «بيان وجه تعلُّق الباطن بالظاهر، والأعمال بالعقائد والقلوب، فإن ذلك من جنس تعلُّق الملك بالملكوت، وأعني بالملك عالم الشهادة المدرَك بالحواس، وبالملكوت عالم الغيب المدرَك بنور البصيرة. والقلب من عالم الملكوت، والأعضاء وأعمالها من علم الملك.» انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٢١٢. والحق أن قراءةً مدققة لكتاب «الإحياء» تنتهي أو — تكاد — إلى الكشف عن مَيل حجة الإسلام الكبير إلى نقد الوقوف عند عالم الظاهر.

[٣] ومن حُسن الحظ أن ذلك التيسير هو ما يبدو أن اللغة قد منحَته لفظة «شريعة»؛ حيث «الشريعة في كلام العرب [هي] مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون.»

ولعلَّ المرء يلحظ أن الحديث يشير إلى غربةٍ أولى للإسلام، تلحق بها غربةٌ ثانية. وهنا، إذا كان النبي الكريم قد مدح الغربة الأولى الظاهرة (التي يغيب فيها الشكل ويحضر الجوهر)، فإن اعتبار الغربة الثانية (سواء كانت ستأتي في نهاية الزمان، أو ستأتي قبلها) ممدوحةً أيضًا، لا بد من أن يجعل منها غربةً ظاهرة بالِمثل؛ بما يعنيه ذلك من أنها ستكون غربةً للشكل أيضًا. وبطبيعة الحال، يرتبط ذلك باستحالة أن يكون النبي مادحًا لغربة روح الإسلام وجوهره؛ لأن غربتهما تمثِّل إهدارًا للإسلام بالكلِّية. ويعني ذلك أن «الطوبى» ستكون من نصيب أولئك الغرباء الذين يتمسكون بجوهر الإسلام وروحه الحية، ولا يقفون به عند حدود شكله ورسمه؛ سواء كان ذلك في ابتداء الإسلام أو حتى في نهاية الزمان. ولعلَّ ذلك هو الأصل في اتفاق كل المصلحين المسلمين، في القرن التاسع عشر، على إدانة ما عدُّوه غربةً لجوهر الإسلام وروحه الدافعة للترقي.

وإذا كانت غربة الإسلام الأولى تُحيل، على هذا النحو، إلى اضطرار المسلمين الأوائل لإخفاء عباداتهم الظاهرة، فإنه لا معنى، مع استقرار هذه العبادات الظاهرة على مدى القرون، إلا أن تكون عودة الإسلام غريبًا مرة أخرى مرتبطةً بتغييب جوهره القائم وراء تلك العبادات الظاهرة. والحق أن ذلك ما تؤكِّده قراءة الشاطبي لهذا الحديث؛[٤] وذلك حين مضى يقول: «ثم استمر تزيُّد الإسلام، واستقام طريقه على مدة حياة النبي ﷺ، ومن بعد موته، وأكثر قرن الصحابة رضي الله عنهم، إلى أن نبغت فيهم نوابغ الخروج عن السُّنة،

انظر: ابن منظور المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٠٠هـ، ج٨، ص١٧٥. ولعلَّه لا يوجد ما يؤكِّد أن مبدأ التيسير داخلٌ في تركيب الشريعة أكثر من أنها تكون، في اللغة، هي مورد الشاربة إلى الماء؛ حيث لا شيء في قسوة الصحراء العربية أكثر ليونةً وطراوة من الماء. وبطبيعة الحال، إن هذا المعنى للشريعة، كمورد للشاربة، مما يتعارض، على نحوٍ كامل، مع ما يطرحه دُعاة الإسلام السياسي من تصوُّر الشريعة مجرَّد سلاحٍ للمحاربة والقطع.

[٤] وتأتي أهمية الشاطبي بالذات من أنه يُقِيم كل بناء كتابه «الاعتصام» على هذا الحديث عن غربة الإسلام. وهنا، إذا كانت بعض التفسيرات التقليدية للحديث، أو حتى جلها، تلحُّ على اختزال غربة الإسلام في البُعد عن السُّنة، فإنه يمكن القول باندراج الحديث، والحال كذلك، تحت مظلة أحاديث الترويج للسنة. ولعلَّ ذلك يعني أنه كان جزءًا من الإسناد الداعم لمسار التطور في الإسلام؛ الذي يتمثل فيما يمكن القول إنه كان انفجارًا نصيًّا موازيًا للقرآن راح يجري إدراجه تحت مظلة السُّنة. وهكذا، إن الحديث لا يتصل بوضعٍ تتعرض فيه السُّنة للتهديد والإبعاد، بقدر ما يتصل بالسعي إلى فرض هيمنتها الكاملة، ولو كان ذلك على حساب القرآن.

وأصغوا إلى البدع المضلة كبدعة القدر وبدعة الخوارج؛ وهي التي نبَّه عليها الحديث بقوله: يَقتلون أهل الإسلام، ويدَعون أهل الأوثان، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم؛ يعني لا يتفقهون فيه، بل يأخذونه على الظاهر.»[5] وإذَن، إن عدم التفقه في القرآن، والأخذ بالظاهر منه، هو ما يمثِّل، بحسب فقيه القرن الثامن الهجري الكبير، جوهر الغربة الثانية للإسلام؛ بما يعنيه ذلك من أن الشاطبي لا يقرأ الغربة الثانية للإسلام على نحوٍ أُخروي؛ وبمعنى أنها تلك التي ستأتي في نهاية الزمان كإحدى علامات الساعة؛ بل بما هي غربةٌ دنيوية ترتبط، أساسًا، بعدم التفقه في القرآن، والأخذ بظاهره.

ومن هنا، إمكان المصير إلى أن غربة الإسلام اللاحقة على غربته الأولى، إنما تتعلق بما يجاوز الشكل الظاهر إلى المعنى والجوهر الكامن، الذي هو في حاجةٍ، على الدوام، إلى الاكتناه والكشف. والحق أن غربة الجوهر الكامن هي الأشد وطأة على الإسلام من غربة الشكل، وذلك من حيث ما بدا من أنه في حين يتقبل الله من عباده إخفاء رسوم الإسلام الظاهرة، أو حتى البراءة منها كليًّا في حال الاضطرار، طالما أن معناه العميق حاضر في روحهم ووعيهم، فإنه لا يمكن أبدًا تصوُّر أن يقبل الله تغييب هذا المعنى العميق للإسلام مع استمرار مجرَّد رسومه وأشكاله.[6] ومن هنا، عدَّ الشاطبي غربة الشكل من قبِيل «الغربة الظاهرة»؛ بما يعنيه ذلك من أنه يميزها، بمنطق المخالفة، عن غربةٍ أخرى «غير ظاهرة» هي غربة الجوهر لا شك. فإنه إذا كانت الغربة الظاهرة للإسلام تتعلق بتغييب شكله وحرفه الظاهرَين، فإن غربته غير الظاهرة لا بد أن تتعلق بغياب ما يقوم وراء شكله وحرفه من الجوهر والروح. وإذا ثبت أن الإسلام قد عرف غربة الشكل في السنوات الأولى من الفترة المكية، وقبل أن تتحقق له الهيمنة الكاملة على الجزيرة العربية لاحقًا، فإن غربة الجوهر قد بدأَت (فيما يبدو) بعد وفاة النبي الكريم مباشرة؛ وذلك بحسب ما تنطق به عبارة علي بن أبي طالب، التي خاطب بها أولئك المتصارعين على إرث النبي قائلًا: «ألا إن

---

[5] الشاطبي: الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٢٣.

[6] ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥). وليس من شكٍّ في أن ذلك هو ما يقف وراء ما نُسِب إلى النبي الكريم من القول: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم.» بما يعنيه ذلك من التضافر الإلهي/النبوي على أن الله يعوِّل على ما يسكن الباطن، من دون أن يقف، فحسب، عند ما يتعلق بأعمال الجوارح.

بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم.»[٧] فإنه لا معنى لما نطق به الإمام إلا أن هيمنة الإسلام الكاملة على الجزيرة العربية تقريبًا لم تقدر على إخفاء ما يراه من إهدار مضمونه الجوهري؛ وبما يعنيه ذلك من أنها كانت محض هيمنة لأشكال الإسلام ورسومه؛ حيث بدا وكأن الأمر قد وقف عند حدود مجرَّد القبول السياسي للإسلام. ومن هنا ما يقطع به الإمام من أن «الجاهلية»، التي كان عليها المسلمون يوم بعث الله النبي الكريم أصبحَت هي النظام الحاكم لحياة المسلمين بعد وفاته. ومنذ هذه اللحظة، يبدو (لسوء الحظ) أن غربة الجوهر والروح هي ما راح يغلب على الإسلام؛ حتى بلغَت هذه الغربة ذروتها في عصوره المتأخرة. وهنا، يَلزم التنويه بأنه إذا كان القبول السياسي للإسلام، الذي أتاح له تحقيق هيمنته الكاملة على الجزيرة العربية، قد قضى تمامًا على أي إمكانية لغربة الإسلام كأشكال ورسوم، فإن غربة جوهر الإسلام أو روحه قد احتاجت إلى فعلٍ من نوعٍ آخر؛ هو فعل «التجديد المعرفي»، الذي يجعل الإسلام قادرًا على التفاعل الإيجابي مع أسئلة الواقع المستجدة. فإنه لا جدال في أن عجز الإسلام في مواجهة أسئلة الواقع المتغير للناس هو ما يؤسس لغربة جوهره. وإذ لن يكون الإسلام فاعلًا في تلك المواجهة إلا بفعلٍ معرفي يتيح له استعادة جوهره الحي، فإن ذلك يكشف عن الأهمية القصوى للحديث المنسوب إلى النبي من «**أن الله يبعث لهذه الأمَّة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.**»[٨] الذي يكتسب دلالته القصوى من إظهار احتياج الإسلام إلى فعل التجديد على نحوٍ متواتر ومفتوح.

(١) الإسلام بين الغربة والتجديد

يترابط حديثا الغربة والتجديد؛ على النحو الذي يكون فيه أحدهما (وهو حديث الغربة) مؤسِّسًا للآخر (وهو حديث التجديد). وينشأ ذلك عن افتراض أنه لا إمكان للحديث عن التجديد إلا لأن هناك غربةً تسبقه وتقتضيه. فإذا الغربة تُحيل إلى شيء قد انفصل عن

[٧] الرضي، الشريف، نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة، (د. ت)، ص٤٢.

[٨] السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرناءوط وآخر، مؤسسة الرسالة العالمية، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م، ج٦، ص٣٤٩.

الوضع الذي كان عليه أولًا، ثم حصل أن تعرَّض هذا الوضع للغياب مع تقادُم الزمن، فإن التجديد، في جوهره، سعيٌ إلى استرجاع هذا الوضع الأول الذي طاله الغياب. وضِمن حدود الاختلاف حول نوع الغربة التي تعرَّض لها الإسلام، يمكن التمييز بين تصوُّرٍ تقليدي للغربة ساد على مدى القرون حتى مجيء القرن التاسع عشر الذي شهد ابتداء تبلوُر تصورٍ آخر مغايرٍ للأول.

فإذ تحقَّقَت السيادة للتصور التقليدي للغربة، بوصفها «إماتة السُّنة وإحلال البدعة محلها»، منذ القرن الهجري الأول، مع عمر بن عبد العزيز، واستمرَّت قائمة حتى أظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوته إلى أهل نجد في القرن الثامن عشر، فإن مجدِّدي القرن التاسع عشر هم الذين سوف يبلورون مفهومها بما هي غربة لجوهر يقوم خلف أشكال الدين ورسومه الظاهرة. وبطبيعة الحال، كل واحد من هذين التصورَين للغربة قد استلزم تصورًا للتجديد يتجاوب معه.

فقد اتخذ التجديد، في حال التصور الأول للغربة، شكل السعي إلى استرجاع الدين على ما كان عليه عند سلف الأمَّة في القرون الفاضلة التي هي «القرن الذين بُعِث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يَلُونهم، ثم الذين يَلُونهم؛ [والتي هي العصر الأكمل الذي] من المحال أن يكون أهله غير عالمين أو قائلين في هذا الباب [باب التوحيد والدين عمومًا] بغير الحق المبين؛ لأن ضد ذلك إمَّا عدم العلم والقول، وإمَّا اعتقاد نقيض الحق، وقول خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع.»[٩] بما يعنيه ذلك من أن تصور كونهم غير عالمين، أو قائلين بخلاف الحق، هو، بحسب ابن تيمية، من المستحيل عقلًا. والمهم، ما يبدو من أن العصر الفاضل لا يقتصر على القرن الذي بعث فيه النبي، بل إنه يتسع ليستوعب بعضًا من أهل القرون اللاحقة، الذين أكملوا ما عساه يكون قد فات على النبي بيانه. فإنه إذا جاز أن يتوهم أحدهم «ألا يكون بيان هذا الباب [يعني الدين والتوحيد] قد وقع من الرسول على غاية التمام، ثم إذا كان قد وقع ذلك [أي عدم البيان] منه فعلًا، فمن المحال أن خير أمَّة وأفضل قرونها قصَّروا في هذا الباب زائدين فيه، أو ناقصين عنه.»[١٠]

ويؤسس ابن تيمية هذه الاستحالة على أنه «إذا كانت النفوس الصحيحة ليست إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر [الدين عمومًا]، وهذا أمرٌ معروف بالفطرة الوجدية،

---

[٩] ابن تيمية، مجموع الرسائل الكُبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت)، ج١، ص٤٢٧.

[١٠] المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٦.

فكيف يُتصور مع هذا المقتضي، الذي هو من أقوى المقتضيات، أن يتخلف عنه مقتضاه في هؤلاء السادة في مجموع عصورهم. هذا يكاد لا يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضًا عن الله، وأعظمهم إكبابًا على طلب الدنيا والغفلة عن ذكر الله؛ فكيف يقع في أولئك السادة؟»[١١]
وهكذا يؤسس ابن تيمية سلطة السلف (التي سيوظفها ابن عبد الوهاب في بناء صرح دعوته) ليس، فحسب، على استحالة أن يكونوا «غير عالمين أو قائلين في أمر التوحيد والدين بغير الحق المبين»، بل (وهو الأهم) على دورهم في بيان ما يمكن أن يكون قد فات على النبي بيانه من أمر الدين؛ وبما يُحيل إليه ذلك من التعالي بهم إلى المقام الذي يكونون فيه أصحاب دَور في بناء الدين، موازٍ لدَور النبي. وبطبيعة الحال، إن القداسة المحيطة بالنبي سوف تلحق، على نحوٍ آلي، بهؤلاء الذين جرى اعتبارهم أصحاب دور في الدين يوازي دوره. وعلى أي الأحوال، إن هذه القرون الفاضلة سوف تتحول إلى نموذجٍ معياري؛ حيث ستجري إدانة كل ما يأتي بعده باعتباره انحرافًا عنه. وهنا، يَلزم تأكيد أن تصور الأصل، الذي يؤسس لما يتصف به العصر الأكمل من الفضل، قد ترك تأثيرًا ملحوظًا على الطبيعة الغالبة على تصور الشريعة؛ بما يؤدِّي إليه ذلك من أن دلالة مفهوم الشريعة مجرَّد فرع عن تصوراتٍ كُبرى، منها ما يتعلق بكيفية تصوُّر الإسلام والدين على العموم من جهةٍ، ومنها ما يختص بالأصل المؤسس لأفضلية العصر الأكمل من جهةٍ أخرى.

الملاحَظ أن ابن تيمية سوف يربط أفضلية العصر الأكمل بالصورة التي رسمها لسلوك أهله، أو ما هم عليه من «الخير والفضل والنفوس الصحيحة» بصرف النظر عن أن هذه الصورة أقرب ما تكون إلى الصورة المؤوَّلة التي تنبني على إسكات ونفي كل ما يخلخل مثاليتها، فإنه يبقى أنها لم ترجع بأصل الفضل إلى شروطٍ موضوعية تتعلق بقدرة أهل العصر على إنتاج فهمٍ للإسلام جعله قادرًا على التجاوب الفعال مع ظروف العمران السائد على تبايُن أحواله، بقدر ما تعود به إلى الفضائل الخلقية الذاتية للأفراد؛ وبما يعنيه ذلك من ارتكانه في تعيين الفضل إلى ما هو ذاتي، حيث لا يرى إلى أي أُسسٍ موضوعية يتقوَّم بها هذا الفضل. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن علامة الخروج من هذه العصور الفاضلة هي ما سيحصل من الانحراف في أخلاقيات أهل العصور اللاحقة، الذين لا بد من أنهم قد أصبحوا (على قوله) من «أهل الشر والسوء والنفوس الخبيثة.» وليس من شكٍّ في أن تصوُّر الفساد، حاصلًا عن انحراف أخلاق الناس، سوف يجعل الصلاح مربوطًا بوجوب

[١١] المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٧.

الضبط الأخلاقي للناس؛ وبما ينعكس على تصوُّر طبيعة الشريعة. حيث الشريعة لا بد من أن تتحول؛ ليكون ممكنًا أن تحقق غاية الضبط، إلى جملة قواعد آمرة لها سِمَتا الإلزام والزجر.

وعلى العكس من ذلك، إنَّ جعْل الفضل في أخلاق الناس هو الذي يرتبط بأفضلية العصر الأول، التي نشأَت أصلًا عن عوامل موضوعية تتعلق بما كان عليه الإسلام من قدرة على التجاوب مع مصالح الناس وضروراتهم الحياتية؛ على النحو الذي لا يضعهم في الحرج الذي يكونون معه مضطرين إلى ارتكاب ما يبعدهم عن مقتضيات الدين. سوف يئول إلى تبلور تصوُّرٍ مغايرٍ لطبيعة الشريعة. فإن كون الغاية جعْل الدين متجاوبًا مع مصالح الناس وضروراتهم سوف يئول إلى تصوُّر الشريعة على النحو الذي تكون معه إطارًا جامعًا للمبادئ والقيَم الكُبرى التي توجِّه القواعد الحاكمة للظروف المتغيرة لاجتماع الناس.

وتبعًا لهذا التصوُّر، إن التجديد، هنا، كان يمثِّل رفضًا لكل ما جرى من التطورات اللاحقة خلال هذه القرون الفاضلة، التي أعقبَت خروج الإسلام والمسلمين من جزيرة العرب بالذات، ومحاولة استرجاع ما كان قائمًا في هذه القرون الفاضلة بما هو أصلٌ قائم مكتمِل وثابت في الماضي/المثالي؛ بما ينطوي عليه ذلك من عدم التعامل مع هذا الأصل على أنه مجرَّد وضعٍ مشروط بطبائع العمران القائمة في هذه القرون. وبطبيعة الحال، إن ذلك يؤشِّر إلى أن جوهر التجديد هو أقرب ما يكون إلى الإقصاء لما يُعَد من قبِيل الدخيل، وليس الاحتواء لما يفرضه منطق التغيير؛ حيث الاحتواء يستلزم تصوُّرًا للأصل لا يكون فيه وضعًا تحقق واكتمل في الماضي، بل يكون ابتداءً من انفتاحه على العقل والواقع (وإلى حد دخولهما معًا في تركيبه) بناءً ديناميكيًّا يتسع لكل ما ينشأ من تطوراتٍ مستجدة. ولعلَّ هذا التصوُّر المنفتح للأصل هو ما غلب، نسبيًّا، على تجديد جُل مفكِّري القرن التاسع عشر بالذات.

من هنا — لا محالة — إمكان التمييز ضِمن فعل التجديد بين ما يمكن القول إنه التجديد «استرجاعًا»، والتجديد «إبداعًا». وقد ارتبط كل واحد من هذين النوعَين من التجديد بنمط العمران الذي تبلور في إطاره؛ وبمعنى أنه إذا كان التجديد «استرجاعًا» قد تبلور في إطار نمط العمران البدوي، الذي غلب على جزيرة العرب، فإن التجديد «إبداعًا» قد تبلور في إطار نمط العمران الحَضَري، الذي عرفَته مراكز الحضارة في مصر، وتونس، والشام بالذات. وإذ يُحيل ذلك إلى دخول نمط العمران السائد في تركيب فعل «التجديد»

الديني؛ وإلى الحد الذي يكون فيه الواحد منهما محددًا للآخر، فإن ذلك يعني استحالة إحلال الواحد من نوعَي التجديد محل الآخر. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن أوضاع الناس، ضِمن العمران البدوي، لا تتغير، بل تبقى ثابتةً تقريبًا؛ ومن ثَم إنها لا تكون في حاجة إلى تقليب النظر في الدين ليتناسب مع أي مستجداتٍ تلحق بها؛ بل إن ثباتها يجعل الموقف من الدين لا يجاوز مجرَّد العمل على استرجاعه بالهيئة نفسها، التي كان عليها عند بعثته الأولى داخل ذات الإطار العمراني تقريبًا. وعلى العكس من ذلك تمامًا، إن أوضاع الناس تكون خاضعة للتحول في إطار العمران الحضري؛ وعلى النحو الذي يقتضي وجوب التفكير في الدين من أجْل أن يتجاوب مع المستجدات، التي تطرأ في الواقع. ومن هنا، ما يحصل من أن التجديد، ضِمن هذا العمران، يكون «إبداعًا»، وليس «استرجاعًا». وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني استحالة أن يحل تجديد محمد بن عبد الوهاب، الذي تبلور في إطار العمران البدوي السائد في نجدٍ وما حولها في القرن الثامن عشر، محل تجديد محمد عبده، الذي يرتبط بسياق العمران الحضري المصري.

ولعلَّ ذلك، لا سواه، هو ما يقف وراء ما مضى إليه السيد رشيد رضا من التمييز بين ضربَين من التجديد؛ يتميز أحدهما بما لاحظه من أنه «إنما كان المجدِّدون يُبعَثون بحسب الحاجة لما أبلى الناس من لباس الدين.»[١٢] وأما ثانيهما فإنه قد ارتبط باشتداد «الحاجة إلى تجديد الحياة في البلدان المتخلفة عن المتقدمة، مما لا ينهض بمثله المجدِّدون القدماء بوسائلهم القديمة.»[١٣] وبخصوص الأول، إذا كان اللباس يدل، بطبيعته، على ما يكون قائمًا في الخارج، وأن ما يقوم في الخارج من الدين ينحصر في جانبه التعبُّدي الطقسي، فإنه يمكن التمثيل، على هذا النوع من التجديد الخارجي، بنموذج الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ مجدِّد الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر؛ لأن جوهر دعوته التجديدية لم يجاوز حدود هذا البُعد التعبُّدي والطقسي في الإسلام. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي يجوز معه القول: إن جوهر الدعوة الوهابية يقوم على ما يمكن القول إنه «توحيد العبادة»؛ فإن «التوحيد هو إفراد الله بالعبادة، وهو دين الرسل الذين أرسلهم الله إلى عباده. فأولهم نوح عليه السلام، أرسله الله إلى قومه لما غَلوْا في الصالحين: ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر. وآخر الرسل محمد ﷺ؛ وهو الذي كسَّر صور هؤلاء الصالحين، أرسله الله إلى أناسٍ يتعبدون، ويحجون،

[١٢] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، دار الفضيلة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ج.
[١٣] المصدر نفسه، ج١، ص٥.

ويتصدقون، ويذكرون الله كثيرًا، ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله، ويقولون نريد منهم التقرب إلى الله، ونريد شفاعتهم عنده، مثل الملائكة وعيسى ومريم، وأناس غيرهم من الصالحين، فبعث الله إليهم محمدًا ﷺ يجدد لهم دين أبيهم إبراهيم عليه السلام، ويخبرهم أن هذا التقرب والاعتقاد محض حق الله، لا يصلح منه شيء لا لَمَلَكٍ مُقرَّب، ولا لنبيٍّ مُرسَل، فضلًا عن غيرهما، وإلا فهؤلاء المشركون مُقرّون يشهدون أن الله هو الخالق الرازق وحده لا شريك له، وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يُحيي ولا يميت إلا هو، ولا يدبر الأمر إلا هو، وأن جميع السموات السبع ومن فيهن، والأَرَضين ومن فيهن كلهم عبيده وتحت تصرفه وقهره.»[١٤] وإذَن، إن ما يتميز به المسلم عن غيره هو «توحيد الألوهية» أو العبادة، وليس «توحيد الربوبية»، الذي يقر به المشركون أنفسهم، على قول ابن عبد الوهاب. وقد استفاد ابن عبد الوهاب هذا التمييز بين ضربَين من التوحيد من ابن تيمية بالتحديد؛ أحدهما توحيد الربوبية، وهو الاعتقاد بأن الله هو وحده الرب، والخالق، والمحيي، والمميت، والرازق، والمُدبِّر، وهذا التوحيد لا ثواب ولا عقاب عليه، وهو مما لم تأتِ به الرسل؛ لأنه قد أقر به الناس كافة بالفطرة، مؤمنهم وكافرهم؛ وثانيهما توحيد الألوهية وهو المُعوَّل عليه، والذي جاءت به الرسل، وهو اعتقاد أنه لا إله إلا الله، ويعني ذلك صرف جميع العبادات من الدعاء، والسجود، والنذر، والطواف، والحلف، ونحو ذلك، إلى الله دون سواه من صنم أو قبر. ومن هنا، إن تجديد عبد الوهاب، أو إحيائيته، لا تُجاوز حدود تنقية العبادة مما لابَسها من الشوائب التي داخلَتها، وأدخلَتها في دائرة الشرك. وليس من شكٍّ فيما يعنيه ذلك من أن أمر التجديد لا يتجاوز، عند ابن عبد الوهاب، حدود اللباس الخارجي للدين.

والحق أن ذلك يرتبط بأن تصوُّر ابن عبد الوهاب للإسلام (والدين عمومًا) يختزله في مجرَّد جانبه «التعبُّدي» فحسب؛ وبما يئول إليه ذلك من اعتبار العبادة غاية الدين. وليس من شكٍّ فيما يعنيه ذلك من وجوب استرجاعها على الهيئة التي كانت عليها، وقت نزول الدين في أول عهده. وفي المقابل، إن تصوُّر الإسلام، والدين عمومًا، على أن له، زيادةً على جوانبه التعبُّدية، رسالةً حضارية تتمثل في الارتقاء بالناس من حالٍ أدنى في الوجود (الاجتماعي، والتاريخي، والروحي) إلى حالٍ أرقى، سوف يجعل من هذا الارتقاء غايةً بذاتها

---

[١٤] ابن عبد الوهاب، محمد، رسالة كشف الشبهات، ضِمن مجموعة التوحيد، دار إحياء التراث، القاهرة (د. ت)، ص٧٠.

لا بد من السعي وراءها؛ بما يعنيه ذلك من ضرورة أن يكون الإسلام موضوعًا لتفكيرٍ خَلَّاق لكي يتجاوب مع ضرورات الترقي الدائم في المدنية. إن التبايُن بين هذين التصوُّرَين (التعبُّدي والحضاري) للإسلام هو ما يحدد التبايُن بين مسارَين؛ يكون التجديد في أحدهما (وهو التعبُّدي) إبعادًا لما هو زائد على ما كانت عليه العبادة في هيئتها الأولى. وأما في الثاني (وهو الحضاري)، فإنه يكون إدراكًا لما هو كامن في الدين من ممكنات يقدر بها على الاستجابة للمستجدات الحاصلة في سيرورة الترقي.

وإذ يبدو — والحال كذلك — الأمر، عند ابن عبد الوهاب، لا يتعلق بترقية العمران، بل بتنقية العبادة، فإنه يترتب على ذلك أن يكون الإقصاء والنبذ الآلية الأكثر اشتغالًا عنده؛ حيث يتعلق الأمر ببدعٍ شركية قد داخلَت الطقس العبادي، ولا بد من إعلان البراءة والتطهر منها. ولعلَّه يجوز هنا تأكيد أن طبيعة العمران الغالب على نجد، التي نشأ فيها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هي التي فرضَت عليه أن يبلور تجديده على النحو الذي جاء عليه فعلًا. فإذ يكاد تجديد ابن عبد الوهاب يدور، بأَسْره، حول ما يمكن القول إنه البراءة من عبادة الآباء وتقديسهم، فإن هذه العبادة تُعَد تقريبًا من لوازم العمران البدوي، الذي كان يغلب على شبه جزيرة العرب وقت ظهور ابن عبد الوهاب. وينشأ ذلك عن حقيقة أن غلبة الرابطة الطبيعية (أو رابطة الدم) على هذا العمران لا بد من أن تؤدِّي إلى المركزية المطلَقة للأبوية ابتداء من أن الأب هو المركز الرئيس لهذه الرابطة؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام عبادة الآباء وتقديسهم. وقد تفيد الإشارة، هنا، إلى أن مركزية الأبوية، ضِمن هذا العمران، تبلغ حد أن العرب قد وضعوا لها علمًا قائمًا بنفسه هو علم الأنساب، الذي يبدو أن النبي نفسه قد أوصى به؛ وذلك بما يُنسب إليه قوله: «تعلَّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»؛ حيث إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام «الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يصيبهم ضيم أو هلكة.»[١٥] والحق أن المناصرة والنعرة، التي هي ثمرة الانتساب إلى الآباء، هي مما لا يُستغنى عنه للحياة في البادية؛ إمَّا من أجْل المدافعة صدًّا لغارات المتلصصين، حيث «لا يصدُق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسبٍ واحد؛ لأنهم، بذلك، يُخشَى جانبهم وتشتد شوكتهم.»[١٦]

---

[١٥] ابن خلدون، المقدمة، ج٢، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٤٨٢.

[١٦] المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨٠.

وإمَّا من أجْل الإغارة والقنص، حيث «إن رزقهم في ظلال رماحهم.»[١٧] ويعني ذلك، من دون أدنى شك، أن الأبوية هي من أهم لوازم العمران البدوي؛ وعلى النحو الذي يقدر على تفسير تحولها داخله إلى عبادة.

ولقد بدا أن العزلة القاسية لشبه جزيرة العرب قد ساعدَت على استمرار قيام العمران البدوي على الحال نفسه الذي كان عليه وقت ابتعاث النبي محمد بالإسلام لأول مرة. ومن هنا، ما لاحظه أحد معاصري ابن عبد الوهاب، وكاتب تاريخه، من أن «أكثر المسلمين، في مطلع القرن الثاني عشر الهجري، قد ارتكسوا في الشرك، وارتدُّوا إلى الجاهلية، وانطفأ في نفوسهم نور الهدى، لغلبة الجهل عليهم، واستعلاء ذوي الأهواء والضلال، فنبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم، واتبعوا ما وجدوا عليه آباءهم من الضلالة، وقد ظنوا أن آباءهم أدرى بالحق، وأعلم بطريق الصواب، فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، أمواتِهم وأحيائهم، يستغيثون بهم في النوازل، ويستعينونهم على قضاء الحاجات وتفريج الشدائد.»[١٨]

وحين يدرك المرء أن ابن عبد الوهاب يرد الضلالة، التي وُجِد عليها «أكثر المسلمين في مطلع القرن الثاني عشر»، إلى اتباعهم ما عليه الآباء، فإن ذلك ما يكشف عن كونه يدير تفكيره بمنطق التكرار والمماثلة؛ وبمعنى أنه يراهم على الحال نفسه الذي كان عليه السابقون ممن وصفهم القرآن بأنهم كانوا يردُّون على خطاب الأنبياء لهم بطاعة وحي السماء بالقول: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢). ولعلَّ ابن عبد الوهاب كان يسعى، عبْر الارتداد بأهل نجد إلى ما كان عليه عرب الجاهلية قبل الإسلام، إلى بناء سلطته الخاصة؛ لأنه إذ يرتد بمن يخاطبهم إلى مقام المشركين الذين خاطبهم النبي بالوحي، لم يكن يفعل إلا أن يحل نفسه في مقام من يستأنف مهمة صاحب الوحي مع أهل نجد في عصره. ولسوء الحظ أنه كان، بذلك، يدشن تقليدًا سوف يسرف في توظيفه منظِّرو جماعات الإسلام السياسي، الذين سيؤسِّسون سرديتهم على تأكيد ارتكاس المسلمين إلى حال الجاهلية الأولى، لينتزعوا لأنفسهم سلطة صاحب الوحي. والحق أن القراءة المدققة لخطاب ابن عبد الوهاب تكشف عن استمرار اشتغال ثوابت ومقولات خطابه، وبترتيب علائقها نفسه ضِمن خطاب الإسلام السياسي. فإن مقولات الجاهلية

---

[١٧] المصدر نفسه، ج٢، ص٥٠٨.

[١٨] ابن غنام، حسين، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٩٩٤م، ص١٣.

والتكفير، في مقابل التوحيد وحاكمية الشريعة، وغيرها مما صكه ابن عبد الوهاب، سوف تكون هي الأصول المؤسِّسة لسردية الإسلام السياسي اللاحقة.

وفضلًا عن الأبوية، إن هذا العمران قد ارتبط بطرائق في التفكير والسلوك والتعبد تنشأ عن حقيقة أنه يفرض على كل شيء فيه أن يأخذ طابعًا خارجيًّا محضًا؛ حيث إن حياة الناس تكون في قبضة قوى خارجيةٍ عاتية، لا سيطرة لأحدٍ عليها. ولقد كان ذلك هو ما أدركه ابن خلدون، حين مضى يؤكِّد أن ما «اختص به «البدو» من نكد العيش، وشظف الأحوال، وسوء المواطن، حملَتهم عليها الضرورة، التي عيَّنَت لهم تلك القسمة.»[١٩] وبما تحمله دلالة مفردتَي «الضرورة» و«القسمة» من معنًى يقترب من «القدَر» الخارجي، الذي لا سيطرة لأحدٍ عليه. وبطبيعة الحال، إن ذلك هو ما يقف وراء حقيقة أن كل شيء في العمران البدوي، بما فيه الدين، إنما يجري اعتباره من جهة بُعده الخارجي فقط؛ وبما يعنيه ذلك من أنه إذا كان فساد الدين لا يتجاوزه رسومه الخارجية، فإن صلاحه لن يتعدى تلك الرسوم أيضًا. وإذ يتعلق الأمر — والحال كذلك — بما يقبل الأداء الخارجي من رسوم الدين وطقوسه، فإن ذلك سوف يؤدِّي إلى بروز متلازمتَين؛ تتعلق أُولاهما بحضور الشريعة كمحض نظامٍ قانوني، لا قيَمي، أما الثانية، فإنها تتعلق بالمركزية المطلَقة للسلطة في هذا النظام؛ لأنها هي التي سيكون منوطًا بها، ليس، فحسب، أن تفرض ما جرى الاصطلاح على أنه الشريعة الظاهرة، التي تعني حضورها كمجرَّد نظامٍ قانوني محدد، على المجتمع، بل أن تراقب خضوعه الصارم لأحكامها أيضًا.

وهنا يَلزم تأكيد أن طغيان متلازمتَي «السلطة والشريعة كنظامٍ قانوني» على أي تفكير في الإسلام، سوف يكون مؤشرًا على اختزال الإسلام، ضِمن هذا التفكير، في مجرَّد أبعاده الخارجية ورسومه الظاهرة. ولسوف يكون هذا الاختزال، الذي سيُلقي بالإسلام في هاوية الإفقار والعنف، هو المصير البائس، الذي سينتهي إليه الإسلام مع الفصائل الحركية والجهادية، التي راح يتعاظم تأثيرها على ساحته، على مدى النصف الثاني من القرن العشرين حتى الآن. والحق أن ترابُط هاتَين المتلازمتَين يبلغ حد استحالة انفكاك الواحدة منهما عن الأخرى. وهنا، إن الطابع الخارجي (البرَّاني) للتفكير في الإسلام هو ما يؤسس لهذا التلازم غير القابل للانفكاك؛ حيث إن خارجية السلطة (بمعنى عدم قيامها

[١٩] ابن خلدون، المقدمة، ج٢، مصدر سابق، ص٤٨٢.

على مبدأ الرضا والقبول الطوعي) يجعلها في حاجة إلى ما تسند عليه مبرِّر وجودها، الذي لن يكون شيئًا إلا قيامها على تطبيق الشريعة التي لن يكون مطلوبًا منها، بدَورها، إلا أن تحضر كمجرَّد إطارٍ خارجي ملموس تؤسس عليه هذه السلطة مشروعيتها. وغنيٌّ عن البيان أن الدولة السعودية الراهنة تكاد تكون هي النموذج المحقق لهذا التلازم بين السلطة والشريعة. ولسوء الحظ، ليس بالإمكان إنكار برانية كلٍّ من السلطة والشريعة في هذا النموذج. فسلطة العائلة، ضِمن هذا النموذج، ليست قائمة على الرضا الطوعي؛ بل على مجرَّد الفرض القسري لنفسها بالغلبة على الجمهور، وبدَورها، إن الشريعة ليست إلا مجرَّد الإطار الخارجي الذي تتكئ عليه هذه السلطة في تبرير حضورها المطلَق.

ولعلَّ مركزية ما هو خارجي، ضِمن سياق العمران البدوي، تتبدَّى في حقيقة أنه يبقى على حاله، من دون أن يطاله أي تغيير، ما لم يدخل عليه طارئ من خارجه. ولقد كان ذلك هو ما جعل الأمر يبدو للشيخ ابن عبد الوهاب وكأن كل أهل نجد تقريبًا قد عادوا إلى ما كان عليه الأعراب في الجاهلية الأولى. لكنه يَلزم التأكيد، هنا، على أن ما بدا لابن عبد الوهاب، وكأنها عودتهم للجاهلية، لم يكن اختيارًا لهم، بقدر ما كان من تداعيات استمرار قيام العمران البدوي، الذي لا بد من أن يفرض على أصحابه تلك الحال من السلوك والتعبد. فإذ يتمحور العمران البدوي، بحسب ما يكشف عنه ابن خلدون، حول مفهوم العصبية القبلية، التي تُحيل إلى السطوة الغالبة لقيَم القوة، والتقليد، والاتباع، والتأسِّي بالكبراء، والتوسل بهم كوسطاء، فإن ذلك بعينه هو ما أدرك الشيخ ابن عبد الوهاب غلبته على ممارسات أهل نجد في عصره. ومن هنا، ما تبيَّنه هذا الشيخ عند أهل نجد، «من مسائل الجاهلية» المائة، يكاد بأسْره يتوزع على منظومة القيَم الغالبة على العمران البدوي من قبِيل القوة، والتقليد، والاتباع، والتوسل بالكبراء، وغيرها. فهم يتوسلون بالوسائط في الدعاء والعبادة، ويقلدون في الدين والاجتماع، ويحتجون بما كان عليه الآباء بلا دليل، ويعدون عدم الانقياد لولي الأمر فضيلة؛[٢٠] وهي الأمور التي تكاد (فضلًا عن الطابع الخارجي المحض لها) تكون جميعًا من لوازم عمران البداوة.

وإذا كان ابن خلدون قد كشف، فيما سلف، عن أن ما يؤسس لهذه المنظومة البدوية هو «اعتياد أهلها الشظف وخشونة العيش ... الذي يتولد عنه خُلق التوحش، الذي يجعلهم

---

[٢٠] ابن عبد الوهاب، محمد، مسائل الجاهلية، مع زيادات: محمود شكري الألوسي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٧هـ، ص١١ وما بعدها.

أصعب الأمم انقيادًا بعضهم إلى بعض؛ للغلظة، والأنفة، وبُعد الهمة، والمنافسة في الرياسة؛ فقلَّما تجتمع أهواؤهم.» فإنه قد ترتب على ذلك «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغةٍ دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة.»[٢١] بما يعنيه ذلك من جوهرية الدين في الخروج بالعرب من خُلق التوحش/الطبيعي إلى التهذب بالمُلك/المدني؛ إذ الحق أن مفهوم «المُلك» يحمل، عند ابن خلدون، دلالةً حضارية تتجاوز به مجرَّد دلالته السياسية الضيِّقة إلى دلالةٍ أوسع تشير إلى انتقاله بالبشر من حال الاجتماع الحيواني/الهمجي إلى الاجتماع التأنُّسي/المدني. وإنما «يصيرون إليها (أي حال المدنية) بعد انقلاب طباعهم، وتبدلها بصبغةٍ دينية تمحو منهم (حال الاجتماع الجاهلي/الوحشي)، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض، واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرًا وباطنًا، وتتابع فيها الخلفاء، عَظُم حينئذٍ ملكهم وقوي سلطانهم.»[٢٢]

وابتداء من أن الدين — والحال كذلك — هو الذي شيَّد للعرب السياسة بالشريعة وأحكامها، فإن ذلك قد يكون ما حدا بابن عبد الوهاب إلى إدراك أنه لا سبيل إلى إخراج أهل الجزيرة العربية في عصره مما هم عليه من حال الاجتماع شبه الجاهلي، الذي تفرضه طبائع العمران البدوي، إلا بإسلام العصور الأولى المفضلة، الذي يَلزم فرضه عليهم ولو على نحوٍ قسري؛ بما يُحيل إليه ذلك من المركزية المطلَقة للشريعة والسياسة. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن الوهابية من قبِيل التجديد، الذي فرضَته طبائع العمران البدوي، ومن دون أن تكون قابلة للفهم، أو الاشتغال، خارج شروط هذا العمران أبدًا. وترتيبًا على ذلك يمكن القطع بأن دعوة ابن عبد الوهاب إنما تُحيل إلى نوع من التجديد، الذي يختلف بالكلِّية عن ذلك الذي ستعرفه لاحقًا مراكز العمران الحضري في مصر، وتونس، والشام، التي كانت تعيش تجربة الانفتاح على حضارة أوروبا التي حالت العزلة دون أن تتعرض جزيرة العرب لرياحها العاتية.

ولعلَّه يمكن القول: إن ابن خلدون سوف يواصل إضاءة خطاب ابن عبد الوهاب من خلال فكرته القاضية بأن «الدعوة الدينية من غير عصبيةٍ لا تتم»، والتي يجوز ادِّعاء أنها

---

[٢١] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٥١٠.

[٢٢] المصدر نفسه، ج٢، ص٥١١–٥١٢.

قد وجدَت أحد أظهر تحقُّقاتها عند الشيخ ابن عبد الوهاب. وإذا كان ابن خلدون يبرر احتياج الدين إلى العصبية بحقيقة «أن كل أمر تُحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح، كما مر: «**ما بعث الله نبيًّا إلا في منعة من قومه**»؛ وإذا كان هذا في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن تُخرق له العادة في الغُلب بغير عصبية.»[٢٣] فإن ابن عبد الوهاب قد سعى وراء هذه العصبية، ووجدها في شوكة آل سعود، الذين لا بد من أنهم كانوا، بدَورهم، يفكرون فيما قطع به ابن خلدون من أن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغةٍ دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة.» وهكذا، إن الرجل قد أدرك أن ما يبتغي من رد أعراب نجد إلى الدين لن يكون ممكنًا إلا من خلال عصبيةٍ ذات شوكة تسنده وتؤازر دعوته. ومن هنا، أنه قد راح، في استعادة لما فعل النبي من عرْض نفسه على كبراء القبائل وسادتهم، يعرض نفسه ودعوته على أهل العصبيات المتغلبة في نجد، حتى انتهى به الأمر إلى التحالف مع آل سعود، الذين بدا أنهم قد أدركوا أن توسيع ملكهم ليس ممكنًا إلا من خلال دعوة ابن عبد الوهاب الدينية. وبطبيعة الحال، ذلك هو ما سيؤسس لمركزية حضور السلطة في بناء الدعوة الوهابية، على أن يكون معلومًا أن السلطة أو المُلك، عند ابن عبد الوهاب، ليس مقصودًا بدلالته الحضارية، كما كان عند ابن خلدون، بل بمحض دلالته السياسية. فإن دلالة الملك عنده ليست المساعدة على الارتقاء بالاجتماع، بل إنجاز مجرَّد الإخضاع بالمعنى الديني؛ مع الوعي الحاد بأن تحقيق الإخضاع الديني لن يكون ممكنًا من دون أن يكون مصحوبًا بالإخضاع السياسي.

وهنا يَلزم التنويه بأن الاستدعاء اللاحق لمركزية السلطة أو المُلك من جانب حركات الإسلام السياسي سيكون مؤشرًا على أنها لا تفكر فيما تبتغي من التغيير خارج شروط العمران البدوي، التي كان ابن عبد الوهاب يفكر داخلها. وإذ يبدو — والحال كذلك — تفكير هذه الحركات في الإسلام مشروطًا بظروف نمطٍ بعينه من العمران، فإن المأزق، الذي تقع فيه، يأتي من سعيها العنيف لفرض هذا النوع من التفكير المشروط على نوعٍ آخر من العمران الحضري المغايِر. المهم أن ما يقف وراء هذا التفكير كله هو اختزال الإسلام في مجرَّد جانبه التعبُّدي؛ وبما جعل الأمر يقتصر على تجديد ما أبلى الناس من لباس

[٢٣] المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢١.

الدين، الذي يُعَد المسئول عن الحضور المركزي للسلطة ضِمن هذا النوع من التجديد؛ إذ لا شيء بقادر على إعادة إلباس الناس ما أبلوه من لباس الدين إلا قبضة السياسة وسلطتها الباطشة.

أما في القرن التاسع عشر، فإن الأمر قد راح يتعلق بما بلي من جوهر الدين على النحو الذي جعله غير قادر على التجاوب مع معطيات المدنية الحديثة، وليس ما بلي من لباسه الخارجي فحسب. وقد ارتبط ذلك بما حصل من تطوراتٍ مهمة تتمثل، بالذات، في بروز أوروبا الحديثة قوةً مهيمنة؛ حيث «اتسعَت، بذلك، مسافة الخلف بين الشعوب في العلم، والعمل، ووسائلهما، واشتدَّت الحاجة إلى تجديد الحياة في «البلدان» المتخلفة منها عن المتقدمة، ولا ينهض بمثله أمثال أولئك المجدِّدين القدماء بالوسائل القديمة وحدها.»[٢٤] وإذَن، إنه الانتقال من تجديد ما بلي من لباس الدين إلى ضرورة تجديد الحياة في البلدان المتخلفة، التي أصبحَت المجتمعات الإسلامية جزءًا منها. وإذ كان تجديد الدين ينصرف عند الأقدمين إلى تطهيره من كل ما جرى النظر إليه على أنه دخيلٌ عليه، فإن تجديد الحياة في المجتمعات المتخلفة، عند مجدِّدي القرن التاسع عشر، قد فرض ضرورة الإمساك بالجوهر الحي للدين على النحو الذي يجعله قادرًا على استيعاب كل تطورات المدنية الحديثة، وليس مجرَّد تجديد لباسه الخارجي. وهكذا، إن الوعي بتخلف ظروف الحياة في المجتمعات الإسلامية، بالنسبة إلى المجتمعات الأوروبية المتقدمة في المدنية، قد فرض الانتقال من تصوُّر الغربة بما هي غربة اللباس الخارجي للدين إلى تصوُّرها غربةً لجوهره. وبطبيعة الحال، ذلك يعني أن مفهوم الغربة، والتجديد من ثَم، يتحول، بحسب تحولات الواقع الذي يعيش فيه المسلمون. فإذا ما تعلق الأمر بواقعٍ لم يدرك فيه المسلمون التفوق في المدنية، الذي حققه غيرهم عليهم، فإن تجديد ما بلي من لباس الدين (الخارجي) كان هو جوهر الانشغال. أما حين أدركوا التفوق الحضاري لخصوم الأمس (من الأوروبيين) عليهم في القرن التاسع عشر، فإنه قد بدا لهم أن ما يحتاج إلى التجديد في الدين هو جوهره الراقد تحت لباسه؛ وذلك لكي يتجاوب مع التحدي الذي يفرضه واقع تخلفهم بالقياس لغيرهم. وتبعًا لذلك، يجوز القول، بعبارةٍ أخرى، إذا كان معنى الإصلاح قد انصرف، في مراكز العمران الحضري، إلى تجديد التفكير في الإسلام، فإن الإصلاح، الذي تبلور في مركز

[٢٤] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص ه.

العمران البدوي، قد انشغل، في المقابل، باسترجاع إسلامٍ تعبُّدي لا مجال فيه لأي تفكيرٍ أصلًا.

والحق أن نوع العمران لا يعيِّن، فحسب، نمط التجديد المطلوب، بل إنه يحدد، أيضًا، نوع الغربة التي تصيب الإسلام. في سياق العمران البدوي يبلى الدين، ويغترب، لابتعاد الناس عنه؛ لما يفرضه عليهم هذا العمران من أنماط سلوك وتعبُّد تبعدهم عن الممارسة المعيارية للدين، ومن دون أن يكون الأمر متعلقًا بوجود فجوةٍ بين ما يعتقد به الناس، وبين واقعهم، بسبب ما يلحق به من تطوراتٍ تحتاج إلى تجديد ما يعتقدون به. أما ضِمن العمران الحضري، فإن الدين يبلى، لا لابتعاد الناس عنه، بل للفجوة التي تنشأ بين ما يفرضه تطوُّر الواقع وبين ما يعتقد به الناس على النحو الذي يستلزم ضرورة تجديده لكي يصبح قادرًا على التجاوب مع تحولات الواقع المتغير. وهكذا، إن غربة الدين تكون في العمران البدوي نكوصًا إلى الجاهلية على النحو الذي يجعلها نوعًا من «الكفر».[٢٥] أمَّا في العمران الحضري، فإنها ترتبط بغلبة «الجمود والتقليد» على التعامل مع الدين. وفيما يكون القضاء على هذه الغربة مرتبطًا، في العمران البدوي، بضبط الناس وردِّهم إلى الممارسة المعيارية للدين طوعًا أو كرهًا، فإنه يكون في العمران الحضري مرتبطًا بتجديد التفكير فيه.

وغنيٌّ عن البيان أنه فيما يكون ضبط الناس وردُّهم إلى الممارسة المعيارية للدين عملًا سلطويًّا يحتاج إلى عصبيةٍ وشوكة، فإن تجديد التفكير في الدين هو عملٌ عقلي يحتاج إلى وعيٍّ وفهم. وإذ يبدو — والحال كذلك — التجديد، في إطار العمران البدوي، عملًا «سلطويًّا» في جوهره، بينما يكون، في إطار العمران الحضري، عملًا «عقليًّا»، فإن ذلك هو ما يقف وراء التبايُن بين مسارَين للتجديد بدَت الشريعة في أحدهما نظامًا «قانونيًّا» معياريًّا يَلزم أن تكون هناك سلطةٌ تقوم على تطبيقه، بينما تبدو في الآخر «نظامًا قيَميًّا» يَلزم أن يكون هو المحدِّد لأحكامها وإجراءاتها؛ بما يعنيه ذلك من وجوب أن تكون موضوعًا لتفكيرٍ مفتوح.

[٢٥] إذا كان محمد بن عبد الوهاب قد قرن الجاهلية بالتكفير، فإن هذا القِران بينهما سوف يغيب تمامًا عند مجدِّدي القرن التاسع عشر. وسوف يظل هذا الغياب قائمًا إلى منتصف القرن العشرين؛ حيث راح سيد قطب يؤسِّس أطروحته، التي سوف تتبناها كل فصائل الإسلام السياسي الناشطة على مدى العقود الأخيرة إلى الآن، على هذا القران بينهما بالذات.

وكمثالٍ على وجوب تجديد التفكير في الدين في إطار العمران الحضري، يمكن التنويه إلى ما صار إليه الكواكبي (وهو من رواد الإصلاح الحضري): «إنا كنا أرقى من الغرب علمًا، فنظامًا، فقوة، فكنا له أسيادًا! ثم جاء حينٌ من الدهر لحق بنا الغرب فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالًا: إن فُقناه ثروةً فاقنا باجتماع كلمته. ثم جاء الزمن الأخير ترقى فيه الغرب علمًا، فنظامًا، فقوة، وانضم إلى ذلك، أولًا: قوة اجتماعه شعوبًا كثيرة. ثانيًا: قوة البارود حيث أبطل الشجاعة. ثالثًا: قوة كشْفه أسرار الكيمياء والميكانيك. رابعًا: قوة الفحم الذي أهدته له الطبيعة. خامسًا: قوة النشاط بكسر قيود الاستبداد. سادسًا: قوة الأمن على عقد الشركات المالية الكبيرة. فاجتمعَت هذه القوات فيه وليس عند الشرق ما يقابلها غير الافتخار بالأسلاف، وذلك حجةٌ عليه، والغرور بالدين خلافًا للدين، فالمسلمون يقابلون تلك القوات بما يقال عند اليأس، وهو «حسبنا الله ونعم الوكيل»، ويخالفون أمر القرآن لهم بأن يُعدوا ما استطاعوا من قوة، لا ما استطاعوا من صلاة وصوم.»[٢٦] وإذَن، إنه يربط تدهور وضع المجتمعات الإسلامية في القرن التاسع عشر بالإهدار الكامل لجوهر الإسلام؛ إلى حد «مخالفة أمر القرآن»، لحساب مجرَّد «الافتخار بالأسلاف» وتبجيلهم إلى حد التقديس، مع الإغراق في الرسوم والشكليات التي لم تعُد فاعلة في حياة المسلم؛ لأنها لا تردُّ عنه عدوانًا، أو تدفع به إلى الترقي في مضمار المدنية.

وتبعًا لذلك، إنَّ فعل تجديد الدين، عند مجدِّدي القرن التاسع عشر، كان يعني أن الدين في احتياجٍ دائم إلى ما به يكون قادرًا على التفاعل الخلَّاق مع الأسئلة التي يفرضها واقعٌ متغير؛ وإلا فإنَّ مآله سيكون الجمود والاضمحلال اللذين يكرِّسان لغربة جوهره وروحه. وهكذا، إن الإصلاح قد انصرف إلى تجديد التفكير في الإسلام على النحو الذي يحُول دون أن تحضر فيه مجرَّد رسومه مع غربة روحه. فالغربة لا تعني شيئًا إلا تلك الحالة، التي لا يكون فيها الدين قادرًا على التجاوب مع أسئلة الواقع؛ بما يستوجبه ذلك من ضرورة إذكاء جوهره الراقد تحت قشوره السطحية. فإن «كلمة الشهادة، والصوم، والصلاة، والحج، والزكاة، كلها لا تُغني شيئًا مع فقْد الإيمان؛ إنما يكون القيام، حينئذٍ،

[٢٦] الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، نشرة أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م، ص١٦١.

بهذه الشعائر قيامًا بعادات، وتقليدات، وهوسات، تضيع بها الأموال والأوقات.»[٢٧] وهكذا، يمايز الكواكبي، على نحوٍ حاسم، بين قشور الدين ولبابه.

ولعلَّ ما يؤكِّد أن تجديد الدين، على العموم، لا بد من أن يكون محيلًا إلى غربة جوهره، إنما يتأتى من حقيقة أن رسوم الدين وأشكاله لا يمكن أن تكون موضوعًا لأي تجديد. فإنه لا مجال لأي تجديد فيما يتعلق بأشكال تأدية الطقوس والعبادات، أو كمِّياتها؛ ولهذا إن الأمر إنما يتعلق بما يقوم وراءها. وهكذا، إن تجديد الدين (الثابت بالحديث النبوي) يفترض منطقيًّا أن تنشأ حالات يعاني فيها من الغربة، التي باتت تظهر في القرون المتأخرة على أنها غربةٌ لجوهره بالذات.

وبحسب تعيين الواحد من مجدِّدي القرن التاسع عشر لأزمة مجتمعه، فإنه كان يرى هذه الأزمة بوصفها انعكاسًا لغربة الإسلام، وضياع جوهره؛ الأمر الذي يستلزم وجوب استعادة هذا الجوهر وإحيائه. فإذ تعينَت الأزمة، بحسب الأستاذ الإمام محمد عبده، في ركود المجتمعات الإسلامية وعطالتها التاريخية، فإنه قد رأى غربة الإسلام تتجلى فيما أصابه من الجمود؛ وعلى النحو جعل التجديد عنده يقوم في استعادة ما يرى أنه الجوهر الحركي والحي للدين ابتداء من ربطه بحركة الواقع خارجه. ولقد مضى عبدُه إلى الربط الصريح بين الجمود، الذي أصاب الإسلام وبين الغربة، التي تنبَّأ بها النبي؛ إلى الحد الذي بدا معه هذا الجمود البابَ الذي تدخل منه الغربة إلى الإسلام. ومن هنا، ما صار إليه من أنه «إذا قيل لهم [أي للعلماء الجامدين]: اختلفَت الشئون، وفسدَت الملكات والظنون، وساءت أعمال الناس، وضلَّت عقائدهم، وهوَت عباداتهم من روح الإخلاص، فوثب بعضهم على بعض بالشر، وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضَعضَعَت القوة، واخْتُرِق السياج، وضاعت البَيضة، وانقلبَت العزة ذلة، والهداية ضلة، وساكنَتكم الحاجة، وألِفَتكم الضرورة، ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس، فهل نبَّهكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم في عِلل ما صِرتُم وصار الناس إليه؟ قالوا: ذلك ليس إلينا، ولا فرضه الله علينا، وإنما هو للحكَّام ينظرون فيه، ويبحثون عن وسائل تلافيه، فإن لم يفعلوا — ولن يفعلوا — فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائنٌ لا محالة، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض، ولا تقوم القيامة إلا على لكع بن لكع. واحتجوا على اليأس والقنوط

[٢٧] المصدر نفسه، ص١٥٦.

بآيات، وأحاديث، وآثار تقطع الأمل، ولا تدَع في نفسٍ حركةً إلى عمل؟!»[٢٨] ولعلَّه يمكن تصوُّر أن حديث «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا.**» قد كان من بين تلك الأحاديث التي يحتجُّ هؤلاء الجامدون بها، لأنه يجعل الغربة الواقعة بشارةً نبوية لا بد من تحقُّقها، وإلا فإنه يكون التكذيب للنبي.

والجدير بالاعتبار ما يلاحظه الأستاذ الإمام من أن جمود الإسلام، وغربته من ثَم، إنما يرجع، في جوهره، إلى الانحياز للفقهي على حساب القرآني؛ حيث «جعل الفقهاء كتبهم هذه، على علاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها، وإن عارَض الكتاب والسُّنة، فانصرفَت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرَت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة.»[٢٩] وهو يردُّ ركاكة هذا الإنتاج الفقهي إلى ما لا يمكن — على قوله — أن ينكره أحد من «جمود الفقهاء ووقوفهم عند عبارات المصنِّفين، على تبايُنها واختلافها واضطراب الآراء في فهمها. وإذا عرضَت حادثة من الحوادث، ولم يكن لمصنِّفٍ معروف رأي فيها، أحجموا عن إبداء الرأي، واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها إلى أن تتفق مع قولٍ معروف في كتاب من الكتب.»[٣٠] وهكذا، يتأتى الجمود من إكراه الوقائع المستحدثة على الدخول تحت آراء الأقدمين؛ ولو كان ذلك بتحويل تلك الوقائع عن حقيقتها.

ولقد أدَّى هذا الجمود إلى إحداث «فصلٍ بين العامة ومَن يُرجى فيهم تقويم ما اعوج منها، ووُكلَت [العامة] إلى أناسٍ منها لا عِلم لهم بالدين ولا بالأدب، وقد غرسوا في أذهان

[٢٨] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج٣، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٣٣.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٢١٢–٢١٣.

[٣٠] المصدر نفسه، ص٣٣٢. ولتأكيد ذلك، أورد الأستاذ الإمام ما يكشف عن عدم قبول «الواقعي» إلا بعد إثبات الدليل «الفقهي» الموروث له؛ إذ يروي عبده أنه «جاء طالب علم من بلد من بلاد الدولة العثمانية، وأراد الالتحاق بأحد الأروقة في الجامع الأزهر، فوقع الشك: هل بلده مما لأهله استحقاق في ذلك الرواق على حسب نص الواقف، فقال قائل لشيخ الرواق: إن كتب تقويم البلدان [الجغرافيا] تشهد بأن البلد داخل في شرط الواقف. فقال: إنني لا أقتنع بما في تلك الكتب، وإنما الذي يصح أن آخذ به هو أن يكون فقيهٌ، ممن مات، قال إن هذا البلد من قُطر كذا، وهو الذي وقف الواقف على أهله. وإذا قيل لأحدهم: إن الأئمة أنفسهم لم يعيِّنوا مواقع البلدان، ولم يضعوا لنا جدولًا لبيان ما يحويه كل قُطر، وبيان الحدود التي ينتهي إليها، وإن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء في هذه الفنون — وهم منا — وبتواتر الأخبار، وما أشبه ذلك من البديهيات، قال: إنما أريدُ نصًّا فقهيًّا، لا دليلًا عقليًّا [أو شاهدًا تجريبيًّا].» انظر: المصدر نفسه، ص٣٣٢–٣٣٣.

الدهماء شر الغرس، ولا تجني الأمم منه إلا أخبث الثمر. فلو قام العالم بالدين، وأراد أن يبين حكم الله المصرَّح به في كتابه، وسنة نبيه ﷺ، المجمع عليه عند السلف قاطبة؛ لانتصب له ناعر من العامة يصيح في وجهه ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٢٤)، ويريد من آبائه الأولين: من رآهم بعد ولادته، أو ذُكرَت له أسماؤهم بلسان مُضلِّيه، حتى صار إرشاد العامة اليوم أصعب الأمور وأشقها على طالبه.»[٣١] فإنهم يرَون أن الخير كله يكون في «اتباع مَن سلف» بحسب ما قيل قبلًا.

وإذ يرى في الجمود أنه «جمود المتأخر على رأي من سبقه مباشرة، وقصْر نظره عليه دون التطلع إلى ما وراءه. أو هي السياسة تُحل ما تشاء وتحرم ما تشاء، وتصحح ما تشاء، وتعطل ما تشاء، والناس منقادون إليها بأزمَّة القوة أو الأهواء.»[٣٢] فإن ذلك يكشف عن اقتراب الأستاذ الإمام من النظر إلى الجمود باعتباره أحد تداعيات هيمنة النزعة الأبوية، التي حاربها القرآن بقوة وحسم؛ وبما يكشف عن وعي الأستاذ بالمسافة الفاصلة بين «القرآن» وبين «السائد» في عصره. ولكي لا يحتجَّ أحدهم بأن الأبوية عند هؤلاء الفقهاء الجامدين تُرادف تقليد السلف، فإن عبدُه يشير إلى أنها لا تُجاوز عندهم حدود الآباء المباشرين والأقربين من الذين اتصلوا بهم، أو سمعوا عنهم؛ وعلى النحو الذي يجعلها أقرب ما تكون إلى «الأبوية السياسية»، ولعلَّ ذلك يعني أن الأمر يتعلق بتكريس الخضوع لسلطة ما هو «سائد»، ولو كان مما يتعارض — على قوله — مع الحكم المصرَّح به في القرآن، والسُّنة، وإجماع السلف.

من المنطقي — والحال كذلك — أن يمضي الأستاذ الإمام إلى القطع بأن «ما وصفتُ من الجمود لا يصح أن يُنسَب إلى الإسلام، وقد رأيتُ صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها، ليس فيها ما يصح أن يكون أصلًا يرجع إليه شيءٌ مما ذكرتُ، ولا مما تنبَّأ بسوء عاقبته رينان وغيره. إنما هي علةٌ عرضَت للمسلمين. عندما دخلَت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنَت عقيدة الإسلام في أفئدتهم. وكان السبب في تمكُّنها من نفوسهم، وإطفائها نور الإسلام من عقولهم، السياسة، كذلك تلك الشجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين، هو السياسة.»[٣٣] وإذَن، إن السياسة هي الأصل في جمود الإسلام

[٣١] المصدر نفسه، ص٣٤٤.
[٣٢] المصدر نفسه، ص٣٤٠.
[٣٣] المصدر نفسه، ص٣٣٥.

وغربته؛ بما يجعل الأستاذ الإمام يقترب في تحليله لعلة الجمود من معاصره الكبير عبد الرحمن الكواكبي. ولعلَّ كون السياسة هي الأصل في هذا الجمود هو ما يفسر ما صار إليه الأستاذ من أنه قد «طال أمد هذا الجمود لاستمرار عمل العاملين في المحافظة عليه، وولع شهواتهم بالدفاع عنه، وقد حدثَت عنه مفاسد يطول بيانها وإنما يحسن إجمال القول فيها.» [٣٤] وهكذا، إن السياسة ليست مسئولة فحسب عن صنع الجمود، بل إنها هي ما يقف وراء أمد بقائه أيضًا.

وعلى الرغم مما يُحيل إليه ذلك من مركزية المسألة السياسية عند مفكِّري الإصلاح والنهضة في القرن التاسع عشر، فإنه يَلزم التنويه إلى أن طول أمد الجمود قد جعله يستقل بمجالٍ خاص يعمل فيه بمعزلٍ عن أي شروط، وضد مرادات السياسة أحيانًا. ومن هنا، ما ورد في «تاريخ الأستاذ الإمام» من أن جمود الفقهاء قد منعهم من التجاوب مع طلب الخديوي إسماعيل منهم أن يغيِّروا في طريقتهم المتوارَثة للكتابة في الشريعة لتكون صالحة للاشتغال في ظروفٍ متغيرة عن تلك التي عاش فيها القدماء. وعلى الرغم من أن الخديوي قد هدَّدهم بأنه سيكون مضطرًّا، في حال تقاعسهم، إلى استبدال قوانين أوروبا وشريعة نابليون بشريعة الإسلام، فإنهم لم يتزحزحوا عن موقفهم الرافض لأي خروج عن طريقة القدماء في الكتابة والتفكير.[٣٥] وبطبيعة الحال، ذلك يعني أن الجمود يشتغل، هنا، لا بفضل السياسة، بل على الرغم منها بالأحرى. ولسوء الحظ، إن ذلك يؤشِّر على تحوُّل الجمود إلى بنيةٍ مستقلة متعالية تعمل في انفصالٍ عن أي شروطٍ عينية قابلة للتحديد.

وقد سعى الإمام إلى بيان ما جناه الجمود على الإسلام (عقيدة وشريعة). ومن ذلك ما مضى إليه من أن «الجمود في أحكام الشريعة [قد] جرَّ إلى عُسر حمل الناس على إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية، أيام كان الإسلام إسلامًا سمحًا، تسع العالم بأَسْره، وهي، اليوم، تضيق على أهلها، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حَمَلتِها يتخاصمون إلى سواها. صعب تناوُل الشريعة على الناس حتى رضوا بجهلها عجزًا عن الوصول إلى علمها، فلا ترى العارف بها من الناس إلا قليلًا لا يُعَد شيئًا إذا نُسِب إلى مَن لا يعرفها. وهل يُتصوَّر من جاهلٍ بشريعة أن يعمل بأحكامها؟! فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم، بل سقط احترامها من أنفسهم. لأنهم

---

[٣٤] المصدر نفسه، ص٣٣٨.

[٣٥] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج١، ص٦٢٠–٦٢١.

لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها، وأول مانعٍ لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف.»[36] وهكذا، إن الجمود قد آل إلى تضييق مجال الشريعة على النحو الذي لم تعُد تتسع لما يقع في عالم الناس، ما اضطرهم إلى مخالفتها، وعدم احترامها، بعد أن تعذَّر عليهم العمل بمقتضى نصوصها.

وفيما يخص العقيدة، إن جمود المتأخرين على ما يصل إليهم من المتقدمين من دون فحص، أو بحث في دليل، قد أدخل العديد من المعتقدات، التي أفسدَت الدين. فإن الناس، تحت تأثير المنقول عن السابقين، قد «نسوا ما جاء في الكتاب وأيَّدَته السُّنة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله، وعلمه، وقدرته، والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة، وفروض العبادات، وهيئاتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بد فيه من النقل، فهو مستقل — لا محالة — في الاعتقاد بوجود الله، وبأنه يجوز أن يرسل الرسل فتأتينا عنه بالمنقول … وقد انجرَّ التساهل في الاعتماد على النقل إلى الخروج عما اختطه لنا السلف، رضي الله عنهم، فقد كانوا ينقبون عن صفات من ينقلون عنه، ويمتحنون قوله، حتى يكونوا على شبه اليقين من أنه موضع الثقة. ولكن جمود المتأخر على ما يصل إليه من المتقدم صيَّر النقل فوضى، فتجد كل شخص يأخذ عمن عرفه، وظن أنه أهل للأخذ عنه، دون بحث ولا تنقيب، حتى شاع بين الناس من الأقوال وموضوعات الأحاديث ما ترتفع الأصوات بالشكاية منه من حين إلى حين. وكل ما تراه من البدع المتجددة فمنشؤه سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد، والجمود عند حد ما قال الأول دون بحث في دليله، ولا تحقيق في معرفة حاله، وإهمال العقل في العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسُّنة الطاهرة. دخلَت على الناس لذلك عقائد يحتاج صاحب الغيرة على الدين، في اقتلاعها من أنفسهم، إلى عناءٍ طويل، وجهادٍ شديد، وسلاحه الكتاب وسلاح أعدائه أقوال بعض مَن تقدَّم ممن يعرف، وممن لا يعرف. وما أكثر من ينصر أعداءه اليوم، وما أقلهم غدًا إن شاء الله.»[37] وإذَن، إنه التقابل، مرةً أخرى، بين العقيدة «في القرآن»، وبين العقيدة «بحسب أقوال الموثوق بهم ممن تقدَّم»، تمامًا كالتقابل بين شريعة القرآن وشريعة الفقهاء.

---

[36] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص٣٤٠–٣٤١.

[37] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٢–٣٤٣.

وقد تجاوزَت آثار الجمود حدود العقيدة والشريعة إلى ما سواهما من مجالات اللغة والاجتماع وغيرهما. فإذ لا مدخل إلى الشريعة إلا من باب اللغة، فإنه كان من المنطقي أن يُنظَر إلى جمود اللغة من زاوية الأثر، الذي يتركه على الشريعة والشأن الديني على العموم. ومن هنا، مضى إلى أن «أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية، وأساليبها، وآدابها، فإن القوم كانوا يُعنَونَ بها لحاجة دينهم إليها، أريد حاجتهم في فهْم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها، وما تشير إليه هيئة تراكيبها، وكانوا يجدون أنهم لن يبلغوا ذلك حتى يكونوا عربًا بملكاتهم، يساوُون من كانوا عربًا بسلائقهم، فلما لم يبقَ للمتأخر إلا الأخذ بما قال المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، واكتفوا بأخذ حكم الله منه دون أن يرجعوا إلى دليله، ولو نظروا في الدليل ووجدوه غير دالٍّ له، بل دالًّا لخصمه، بأن كان قد عرض له في فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم، لَخطَّئوا نظرهم، وأعمَوا أبصارهم، وقالوا: نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدِّمنا، وأرغموا عقلهم على الوقفة.»[٣٨] وهكذا، يبلغ الأمر حد إرغام العقل على التوقف، لاستحالة أن يكون له رأي يخالف رأي المتقدِّم الذي يقلدونه. ولهذا، لا ينظرون في أدلة الحكم الشرعي؛ بل يأخذونه من مجرَّد الكلام بحسب فهم مرجعهم المتقدم له. وفي هذا الأخذ من الكلام «لا ينظرون إلا إلى اللفظ وما يعطيه، ولا يُبالون بما يحف بالقول من أحوال الزمان.»[٣٩] بما يعنيه ذلك من التعامل مع اللغة خارج سياق المجتمع والتاريخ اللذين يؤدِّيان دورًا حاكمًا في إنتاج دلالتها.

أما جناية الجمود على النظام والاجتماع، فتمثَّلَت في «جناية التفريق، وتمزيق نظام الأمَّة، وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف، وتفرق المذاهب والشيع في الدين. كان اختلاف السلف في الفُتيا يرجع إلى الاختلاف في أفهام الأفراد، وكلٌّ يرجع إلى أصلٍ واحد لا يختلفون فيه، وهو كتاب الله، وما صح من السُّنة، فلا مذهب، ولا شيعة، ولا عصبية تقاوم عصبية. ولو عرف بعضهم صحة ما يقول الآخر لأسرع إلى موافقته كما صرح به جميعهم. ثم جاء أنصار الجمود فقالوا: يولد مولود في بيت رجل من مذهب إمام، فلا يجوز له أن ينتقل من مذهب أبيه إلى مذهبٍ آخر، وإذا سألتَهم قالوا: «وكلهم من رسول

---

[٣٨] المصدر نفسه، ص٣٣٨.

[٣٩] المصدر نفسه، ص٣٣٨.

الله ملتمس!» لكنه قول باللسان لا أصل له في الجنان.»[٤٠] ويعني ذلك أن الجمود قد أحال الاختلاف بين أصحاب المذاهب الفقهية من عنصر «تعدُّد وإثراء» إلى عامل «تفرُّق وإفقار».

الجدير بالملاحَظة ما ينحو إليه الأستاذ الإمام من الربط بين هذا الجمود (المرادف لغربة الإسلام) وبين الانحراف عن التعامل المنفتح مع أصول الإسلام الكُبرى (قرآنًا وسنة)، والسقوط في ضرب من الاتباع الصارم لما قام السابقون من تكريسه من القواعد والتقاليد، التي راح يجري التعامل معها على أنها هي الدين. وبطبيعة الحال، كان لا بد من أن يمضي إلى تأكيد أن هذا الدين المعاصر دينٌ مغايِر بالكلِّية للدين الحقيقي. ومن هنا أنه راح يتحسر على ما آل إليه وضع الإسلام، قائلًا: «وا أسفا! لم يبقَ للمسلم من الدين إلا هذه الثقة فيه. أما الدين نفسه فقد انقلب في عقل المسلم وضعه، وتغير في مداركه طبعه، وتبدلَت في فهمه حقيقته، وانطمسَت في نظره طريقته، وحُق فيه قول علي كرم الله وجهه: إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يُلبَس الفرو مقلوبًا!»[٤١] وعلى الرغم من تأكيد الأستاذ الإمام أنه لن يبحث في الأسباب التي وصلَت بالدين، في نفس المسلم، إلى الوضع الذي انقلب فيه عن حقيقته بالكلِّية، لم يتردد في القطع بأنه «قد دخل على المسلم في دينه ما ليس منه، وتسرَّب في عقائده، من حيث لا يشعر، ما لا يتصل بأصلها، بل يهدم قواعدها، ويأتي على أُسسها. عرضَت البدع في العقائد والأعمال، وحلَّت محل الاعتقاد الصحيح، وأخذَت مكان الشرع القويم، وظهرَت آثارها في أعماله، وعمَّ شؤمها جميع أحواله.»[٤٢]

ولعلَّه يمكن القول — والحال كذلك — إن الأستاذ الإمام يمايز بين «إسلام القرآن» والسُّنة والسلف الأول، وبين «إسلام البدعة»،[٤٣] وتقليد الخلف المتأخر. وبطبيعة الحال، إسلام البدعة هو إسلام الغربة، الذي يسعى الأستاذ إلى رفعه ليحل محله إسلام القرآن

[٤٠] المصدر نفسه، ص٣٣٩.

[٤١] المصدر نفسه، ص٢٤٣.

[٤٢] المصدر نفسه، ص٢٤٣.

[٤٣] يتكئ إسلام البدعة لا على القرآن والسُّنة الثابتة عن النبي الكريم، بل على ضروب من الأخبار، التي راحت تبني لنفسها سلطة لا تقبل المنازعة عبْر الانتساب إلى مراكز السيادة العليا في الإسلام؛ ابتداء من النبي مرورًا بالصحابة والتابعين، وحتى إجماع الفقهاء. وللغرابة، إن تلك المنظومة الخبرية الهائلة قد بدأَت في التبلور على مدى النصف الأول من القرن الثالث الهجري؛ وفي إطار ما قيل إنه «إحياء السُّنة وإماتة البدعة.» ويعني ذلك أن ما قيل إنه إماتة للبدعة كان هو الإطار الواسع الذي تمخض، في النهاية، عن تبلوُر إسلام البدعة.

الأصيل. وهو يفعل ذلك لما يراه من مسئولية إسلام البدعة/الغربة عن كل «ما أصاب المسلمين في عقولهم، وعزائمهم، وأعمالهم، بسبب ابتداعهم في دينهم، وخطئهم في أصوله، وجهلهم بأدنى أبوابه وفصوله. ولهذا سلط الله عليهم من يسلبهم نعمةً لم يقوموا بشكرها، وينزل بهم من عقوبة الكفران ما لا قِبَل لهم بدفعه، إلا إذا تداركهم بلطفه. وقد ابتلاهم بمن يُلصِق بدينهم كل عيب، ويقرنه — إذا ذكره — بما يتبرأ منه، يَعُدُّه حجابًا بين الأمم والمدنية؛ بل يعده نبع شقائهم وسبب فنائهم.»[٤٤] ومن هنا ما لاحظه الإمام من أن «هؤلاء الإفرنج يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين، مع جهلهم بحقيقة الإسلام. إن القرآن نظيف، والإسلام نظيف، وإنما لوَّثه المسلمون بإعراضهم عن كل ما في القرآن، واشتغالهم بسفاسف الأمور.»[٤٥] وإذ يبدو، هكذا، أن إسلام البدعة، أو الغربة، هو المسئول عما يجابهه المسلمون من التأزم، ومن سوء الفهم مع الإفرنج، فإن إسلام الأصول الأُولى (وعلى رأسها القرآن) سيكون هو الباب لإخراج المسلمين مما يجابهون من التأزم الذاتي، ومن سوء الفهم (الذي لا يزال قائمًا) مع الإفرنج.

وإذا كان اشتغال الأستاذ الإمام بالمجال الديني قد جعله يتداول المفردات اللصيقة بمحال اشتغاله كمفردة البدعة، فإن ربط قاسم أمين تفكيره بالمجال الاجتماعي (وما يخص، بالذات، الوضعية المتدنية للمرأة)، قد جعله ينحاز إلى المفردات اللصيقة بمجال اهتمامه. وهكذا، إن كون مصطلح «العادة» الأكثرَ تداولًا في المجال الاجتماعي قد جعل «إسلام البدعة» يتحول عنده إلى «إسلام العادة»؛ فقد انطلق أمين إلى عمله الإصلاحي من بيان الكيفية، التي تسيطر بها العادات الاجتماعية على الدين، وتحيله إلى محض قناعٍ تشتغل من تحته؛ وإلى الحد الذي تكتسب معه قداسته؛ بل تصبح هي نفسها دينًا. فإن العادات لا تكون على درجةٍ واحدة من الرسوخ؛ بل إن منها ما يكون أقل رسوخًا؛ حيث يقبل الزوال، ومنها ما يضرب بجذوره غائرًا في عمق البناء الاجتماعي؛ على النحو الذي يتعذر معه اقتلاعها. وتظهر المشكلة حين يكون الدين حاملًا ما يستلزم التحرر من سلطان تلك العوائد الراسخة. فإنه يحدث، آنئذٍ، أن تسعى هذه العوائد للتخفي تحت قشريات هذا الدين، على الرغم من تناقضها شبه الكامل مع جوهره. ومن هنا، تحديدًا، يبدأ «دين العادة» في التبلور، بل والرسوخ.

---

[٤٤] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٣، ص٢٤٧.

[٤٥] المصدر نفسه، ص٢٥٦.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن الفقه كان الباب الذي تسلَّلت منه العادات والأعراف إلى الدين؛ إلى الحد الذي أصبحَت معه جزءًا منه. فقد جعل الفقهاء من العرف أحد الأدلة، التي يثبت بها الحكم الشرعي شأنه تمامًا شأن النص؛ حتى لقد قيل إن «الثابت بالعرف ثابت بدليلٍ شرعي، وفي «المبسوط»: الثابت بالعرف كالثابت بالنص.»[٤٦] وقد ألَحَّ الفقهاء، في سعيهم إلى ترتيب العلاقة بين النص (قرآنًا وسنة) والعرف، على أن «ما لم يخالِف منه [أي العرف] نصًّا صريحًا فهو جائز»؛ بل إنهم جعلوه واجبًا بتقريرهم أنه «حيث لا مُحرَّم، فلا بد من الأخذ به؛ لأن الناس خاضعون له [أي العرف] بحكم الإلْف والاعتياد، وليس لأحد أن يمنعهم من الأخذ به إلا بنصٍّ مُحرِّم.»[٤٧] وعلى الرغم من ذلك، قد أجازوا أعرافًا وعاداتٍ بدا أنها تخالِف نصوصًا؛ وذلك من خلال ما قالوا إنه تخصيص العرف للعام، وتقييده للمطلَق من النصوص. «ومن أمثلة ذلك إجازة بعضهم بيع ثمار البستان إذا كان بعضها قد خرج، وبعضها لم يخرج؛ لأن العرف جرى بذلك. وقال شمس الأئمة: أستحسِن ذلك لِتعامل الناس به، فإنهم تعاملوا ببيع ثمار الكرم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادةٌ ظاهرة، وفي نزع الناس من عاداتهم حرج. ومع أن هذا، أيضًا، ينطبق عليه أنه بيع الإنسان ما ليس عنده، وهو ما نُهِي عنه [بالنص]؛ لأن الثمار التي تتلاحق ليست موجودة كلها، فخصصوا النص بالعرف.» وهكذا، إن ما يقول به النص على العموم يتخلَّف، من خلال تخصيصه بما جرى به العرف. وإذا كان ذلك هو الباب الذي تسلَّلت منه الأعراف والعادات إلى الفقه، فإنه لا مشكلة في ذلك من حيث المبدأ؛ وذلك انطلاقًا مما قرره الفقهاء من أن تبدل العادات لا بد من أن يؤدِّي إلى تبدل الأحكام الشرعية التي تنبني عليها. فإن من العادات ما يكون ثابتًا، ومنها ما يكون متبدِّلًا؛ «والمتبدلة منها ما يكون متبدِّلًا في العادة من حُسنٍ إلى قُبح، وبالعكس، مثل كشْف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذَوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحًا في العدالة، وعند أهل المغرب غير

---

[٤٦] ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دون ذكر الناشر أو مكان النشر وتاريخه، ج٢، ص١١٥.

[٤٧] أبو زهرة، محمد، مالك: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢م، ص٤٤٨.

قادح.»[48] يتعلق الأمر، إذَن، بعادةٍ واحدة يتباين الموقف منها في مكانَين مختلفَين في زمانٍ واحد؛ وبما أدَّى إلى تبايُن الحكم الشرعي على ذات العادة بين الفقهاء في المشرق والمغرب.

ولكن المشكلة تأتي من تبايُن عادةٍ واحدة في مكانٍ واحد في زمانَين مختلفَين. ولقد ترتب على ذلك أن ثار السؤال: «ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي، ومالك، وغيرهما، المُرتَّبة على العوائد والعرف، اللذين كانا حاصلَين حال جزم العلماء بهذه الأحكام، فهل إذا تغيرَت تلك العوائد، وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولًا، فهل تبطُل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء، ويُفتَى بما تقتضيه العوائد المتجددة، أو يقال نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرعٍ لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟»[49] وعلى الرغم مما أجاب به القرافي من «أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيُّر تلك العوائد [هو] خلاف الإجماع وجهالة في الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه إلى ما تقتضيه العادة المتجددة.»[50] فإنه يبدو أن سيادة التقليد في فقه عصر الجمود قد رسَّخَت قاعدة «الإفتاء بما في كتب المجتهدين [المتقدمين]» بحسب ما أفاض محمد عبده في بيانه والتأكيد عليه. ويعني ذلك أن كون العوائد قد تغيرَت لم يمنع المقلدين من الاستمرار في الإفتاء فيها بالحكم الذي كان لها في حالها الأول؛ على النحو الذي آل إلى تكريس ما سيقول عنه قاسم أمين، لاحقًا، إنه «إسلام العوائد». ولسوء الحظ، يبدو أن العوائد تكاد تكون هي الأصل الذي تقوم عليه الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء؛ وبما يكشف عن التبايُن ملحوظًا بين حضور المرأة الأرقى في الفضاء القرآني، مقارنًا بحضورها الأدنى في الفضاء الفقهي. وللغرابة، يجري النظر إلى أي محاولة للانتقال بأحكام النساء من فضاء الفقه إلى فضاء القرآن، على أنها نقض للدين، وخروج من الملة.

إن مأزق «إسلام العادة»، إنما يتأتى، في الجوهر، من أن اكتساب العادة قداسة الدين يُضفي عليها سمة الثبات التي تكون للمُقدَّس؛ بينما العادات لا تتطور بطبيعتها فحسب

[48] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، الخبر، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٨٩.

[49] القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م، ص٢١٨.

[50] المصدر نفسه، ص٢١٨.

مع تطور الحالة العقلية للجماعة البشرية، بل إنها تتباين من جماعة إلى أخرى بحسب التبايُن بينهما في درجة التطور الاجتماعي. وهكذا، سيجري التعامل مع عادات جماعة بعينها في مكانٍ ما، أو في زمانٍ ما، على أنها دين (أو شرع) واجب الاتباع. وعندئذٍ، سيجري النظر إلى أي خروج على تلك العادات، على أنه خروج على الدين والشرع؛ بينما الأمر، في حقيقته، لا يجاوز أنه مجرَّد خروج على العادة التي تراوغ فتجعل من نفسها دينًا وشريعة. وتبعًا لذلك، يرد قاسم أمين على من يَصِمونه بإتيان البدعة «نعم. أتيتُ ببدعة، ولكنها ليست في الإسلام؛ بل في العوائد وطرق المعاملة التي يُحمَد طلب الكمال فيها.»[51] ويعني أنه يقبل أن يكون ما يقوم به من «البدعة»؛ على شرط أن يكون معلومًا أنها بدعة في إسلام العادة، وليس إسلام القرآن. وبطبيعة الحال، يرتب ذلك على ما يقطع به من «أن الدين الإسلامي الصحيح [إسلام القرآن والسُّنة الثابتة] قد تحول، اليوم، عن أصوله، واستتر تحت حجُب من البدع [التي مصدرها العوائد]، ووقف نموُّه، وانقطع ارتقاؤه من عدة قرون، وظهر لهذا الانحطاط الديني أثرٌ عظيم في أحوال المسلمين.»[52] المؤكَّد أن انقطاع ارتقاء الدين لا يعني، عند أمين، إلا توقُّف التفكير فيه على نحوٍ يكون معه قادرًا على التجاوب مع ارتقاء المدنية. وهو ينقطع عن الارتقاء بسبب استتار جوهره واغترابه تحت حجُب البدع، التي ترجع بأصلها إلى العوائد والتقاليد الاجتماعية، التي تكون نتاج لحظةٍ بعينها في مسار التطور الاجتماعي للأمَّة.

وهو يقوم بتفصيل ذلك منطلقًا من أن «لكل أمَّة، في كل مدةٍ من الزمن، عوائد وآدابًا خاصة بها، موافِقة لحالتها العقلية. وأن تلك العوائد والآداب تتغير، دائمًا، تغيُّرًا غير ملموس تحت سلطان الإقليم، والوراثة، والمخالطات والاختراعات العلمية، والمذاهب الأدبية، والعقائد، والنظامات السياسية، وغير ذلك؛ وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها، حتمًا، أثرٌ يناسبها في العادات والآداب. وعلى ذلك يَلزم أن يكون بين عوائد السوداني والتركي، مثلًا، من الاختلافات بقدر ما يوجد بين مرتبتَيها في العقل.»[53] وترتيبًا

---

[51] أمين، قاسم، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص٣٢٣.

[52] المصدر نفسه، ٤٧٩. ويقول في موضعٍ آخر: «وليس في إمكان أحد أن ينكر أن الدين الإسلامي قد تحول، اليوم، عن أصوله الأولى، وأن العلماء والفقهاء — إلا قليلًا ممن أنار الله قلوبهم — قد لعبوا به كما شاءت أهواؤهم حتى صيروه سخرية وهزوًا، وحقَّت عليهم كلمة الكتاب: ﴿اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (الأنعام: ٧٠).» انظُر: المصدر نفسه، ص٣٧٧.

[53] المصدر نفسه، ص٣٢٣.

على ذلك، «لا يمكن أن يتصوَّر أحد أن العادات، التي هي عبارة عن سلوك الإنسان في نفسه، ومع عائلته، ومواطنيه، وأبناء جنسه، تكون في أمَّةٍ جاهلة، أو متوحشة مثل ما تكون في أمَّةٍ متمدنة؛ لأن سلوك كل فردٍ منهما إنما يكون على ما يناسب مداركه ودرجة تربيته.»[٥٤] وإذَن، يشير إلى التبايُن في عادات الأمَّة الواحدة بين لحظةٍ وأخرى من جهةٍ، وبين أمَّةٍ وأخرى، على أساس التبايُن بينهما في مدارج الترقي العقلي والمدني من جهةٍ أخرى.

وإذ ترتبط العادات — والحال كذلك — «بمنزلة الأمَّة من المعارف والمدنية، فإن [ذلك قد جعل] سلطان العادة أنفذ حكمًا من كل سلطان؛ [إلى الحد الذي راحت معه] تتغلب، دائمًا، على غيرها من العوامل والمؤثِّرات، حتى على الشرائع.»[٥٥] وليس من شكٍّ في أنه يمكن للمرء أن يرتب على ذلك أن كوْن العرب، في أول عهدهم بالإسلام، كانوا (على قول ابن خلدون) أمَّةً وحشية غير متمدنة، إنما يَلزم عنه أن عاداتهم، التي كانت تناسب حالتهم غير المتمدنة، قد راحت تفرض سلطانها على الدين. وبطبيعة الحال، إن ترقي الأمَّة، في الحالة العقلية والمدنية، سوف يَلزم عنه اختلاف العادات وترقيها بدَورها. ولكن المأزق يأتي من أن عادات الأمَّة الأولى، التي ترتبط بحالتها العقلية والأدبية الأقل رقيًّا، تكون قد تحولَت — كما سبق القول — إلى دين وشريعة، وتظل، لهذا السبب، تفرض سلطانها على الأمَّة في طَورها المدني الأرقى. وبحسب ذلك، سيجري النظر إلى كل محاولة للتحول عن الأحكام التي فرضَتها العادات على الشريعة على أنها «بدعة» وخروج عن الشريعة، وليس عما فرضته العادة عليها. وهكذا، يبلور أمين المقدمات الضرورية، التي سيؤسس عليها دعواه القاضية بأن التدني بمكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية هو نتاج «إسلام العادة»، وليس الإسلام الأول، أو «إسلام القرآن والسُّنة الثابتة».

وهنا، إذا كانت غربة الإسلام قد بدأَت — والحال كذلك — من خضوعه لتسلل العوائد المناقضة لجوهره بالذات، ودوام اشتغالها تحت قشوره، فإن تخليصه من غربته يرتبط بتحريره من السطوة الطاغية لتلك العوائد؛ وذلك على النحو الذي يسمح باشتغال جوهره. ولعلَّه يَلزم التنويه بأن وجه الإشكال لا يتأتى من اشتغال العوائد مع الدين، بقدر ما يأتي من «أن العادات قد تتغلب على الدين نفسه، فتفسده، وتمسخه، حيث ينكره كل من عرفه.»[٥٦] ينبثق المأزق، إذَن، حين تكون العادة مفسدة للدين، وماسخة له.

---

[٥٤] المصدر نفسه، ص٣٢٤.

[٥٥] المصدر نفسه، ص٣٢٤.

[٥٦] المصدر نفسه، ص٣٢٤.

ومن جهةٍ أخرى، إذا كانت العوائد والتقاليد هي ما تركَنا عليه الآباء، فإنه يُلحُّ على أن «التزامنا بما وجدْنا عليه آباءنا، وعدم الخروج عن الدائرة التي رسموها لأنفسهم [إنما يعني] القضاء على الأمَّة الإسلامية بجمود القرائح، وتقييد الأرجل، وغل الأيدي عن كل عمل تحفظ به كونها، وتدافع به عن وجودها، وتتقدم به في سبيل سعادتها؛ بل قد يكون قضاء عليها بالمحو والاضمحلال.»[٥٧] وإذ يبدو أنَّ أمينًا يجعل «إسلام العوائد» هو الإسلام، الذي لا حجة عليه إلا أنه «ما كان عليه الآباء»، فإنه يقترب بأصحاب هذا الإسلام من وضع أولئك الذين علقوا — حسب القرآن — رفضهم لرسل السماء على احتجاجهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). ولعلَّ ذلك يعني أنه يجعل منهم، لا أصحاب دين، بل أصحاب تقليد وتقديس للآباء (إلى الحد الذي يَئول بهم إلى إنكار وحي السماء)، وبما يدنو به مما صار إليه الإمام محمد عبده بخصوص الجمود والأبوية.

وبطبيعة الحال، كان قاسم أمين يرى أن كل أشكال التأخر والانحطاط بالمرأة وغيرها إنما ترجع إلى هذا الإسلام الغريب عن الإسلام الأصل؛ ويعني إسلام العوائد، وتقديس الآباء، وليس إسلام القرآن، والسلف الأول. ومن هنا ما صار إليه من أنه «لما لم يكن هناك أمر يشمل المسلمين جميعًا إلا الدين، ذهب جمهور الأوروبَّاويين، وتبِعهم قسمٌ عظيم من نخبة المسلمين، إلى أن الدين هو السبب الوحيد في انحطاط المسلمين وتأخرهم عن غيرهم حتى الذين يشاركونهم في إقليم ويساكنونهم في البلد الواحد، ولم يقصد أحدٌ منهم، ولا سيما أفاضل المسلمين المشتغلين بأحوال الأمم الإسلامية، أن يتهم الدين الإسلامي الحقيقي بأنه السبب في انحطاط المسلمين.»[٥٨] وهكذا، إن تفكير رجل الإصلاح يتجلى في إرجاع الأزمة، التي يجابهها مجتمعه، إلى إسلام الغربة؛ ولا بد من أن يترتب على ذلك أنَّ تَجاوز تلك الأزمة يكون مرتبطًا باستعادة جوهر الإسلام الأصل.

وهنا يَلزم التنويه بأن إسلام الأصل لا يمثِّل، عند رجُل الإصلاح، حالةً جاهزة قائمة في الماضي؛ بل إنه يتبدَّى بما هو تجربةٌ انفتح فيها الإسلام على العقل. ولعلَّه يمكن القول: إن قصْد رجل الإصلاح من التمييز بين «إسلام الأصل الأول» وبين «إسلام العادة»، قد يكون هو السعي إلى تفكيك المطابقة التي يقيمها أصحاب إسلام العوائد المتأخر مع إسلام الأصل الأول. ومن هنا ما يمضي إليه أمين من استنكار نسبة تأخُّر المسلمين في المدنية إلى إسلام

---

[٥٧] المصدر نفسه، ص٤١٤.

[٥٨] المصدر نفسه، ص٣٧٦.

الأصل الأول؛ إذ «مَن ذا الذي يقول: إن الدين الإسلامي، الذي يخاطب العقل، ويحث على العمل والسعي، يكون هو المانع من ترقِّي المسلمين؟ وقد برهن المسلمون (الأوائل بطبيعة الحال) أن دينهم عامل من أقوى العوامل للترقي في المدنية، ولا يجوز، بعد سطوع هذا البرهان التاريخي، أن يرتاب أحد في هذه المسألة.»[٥٩] وهكذا، لا يرى في إسلام الأصل الأول حالةً جاهزة في الماضي لا بد من استعادتها في الحاضر، بقدر ما يراه الإسلام المنفتح على العقل، والسعي، والعمل. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإسلام، الذي لا يكون تحقُّقًا نهائيًّا؛ بل إنه في حالة تحقُّقٍ دائم، لا يمكن أن يكون مانعًا من ترقِّي المسلمين، بل إنه يكون عاملًا من عوامل تقدمهم في المدنية.

وعلى الرغم من أن رجل الإصلاح التونسي الطاهر الحداد كان يفكر ضِمن المجال نفسه، الذي انشغل قاسم أمين بالتفكير فيه؛ وهو المكانة المتدنية للمرأة في المجتمع، فإنه كان الأكثر صراحة (بحسب ما يبدو من عنوان كتابه «**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**») في تأكيد أن هذه المكانة المتدنية هي نتاج إرادة المجتمع، وليس فروض الشريعة. ومن هنا ما يكاد يقرره من أن غربة الإسلام قد نتجَت عن هجر شريعة القرآن لحساب انحيازات الفقهاء، التي تضرب بجذورها في التقليد الاجتماعي؛ وبما يترتب على ذلك من أن باب التجديد ينفتح عنده بالعودة إلى شريعة القرآن. ومن هنا تعجبه: «ولكن أين نحن من القرآن، فقد نسخْنا نوره بأقوال الجامدين من فقهائنا على أقوال من تقدمهم.»[٦٠]

وإذ يؤكِّد أن تيار «الجامدين من الفقهاء» هو الذي غلب على تاريخ المسلمين، فإنه يستفيض في بيان الآليات، التي آلت إلى تثبيت هذا الجمود. فإن «عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون، إلا ما شذ، يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر، ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينَت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون، في أخذ الأحكام، إلى تفهُّم ألفاظ النصوص، وما تحتمل من معنًى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر، وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه.» وهو يردُّ تفكيرهم على هذا النحو إلى «بُعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية، التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجُه الأحكام

---

[٥٩] المصدر نفسه، ص٤٧٩.

[٦٠] الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ٢٠١٢م، ص٩٠.

الصالحة لحياتهم. وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم، في تطور الحياة، فيلجئون إلى تفهُّم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها.» وعلى الرغم من أنه «لا ينكر اليوم وجود بعض من شيوخ العلم يدركون ما يَلزم لحياتنا من تطوُّرٍ تحميه الشريعة ولا تأباه علينا، «فإنه يقرر» أن هيبة الماضي الماثلة في ذهنية أوساطهم قد جعلَتهم يميلون عن الصراحة في الحق، مفضِّلين الانكماش كعامة رفقائهم من الشيوخ تحقيقًا لعيشٍ هادئ يختارونه من هذا النحو. ولم يشذ عن هؤلاء، في تاريخ الإسلام أو حاضره، إلا أفذاذٌ كان للحق صولة على قلوبهم، فزلزل منها روح المداراة السائدة في أوساطهم، وهُم على اختلاف مراتبهم في القرب من الحق، والصراحة فيه، لا يمثِّلون العالم الإسلامي التائه المغرور إلا أصواتًا ضائعة كما تضيع أصوات التائهين في أعماق الصحراء.» ومن هنا، كان الجمود السمة الغالبة على تفكير الفقهاء؛ حيث يمكن القول إن «مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدرٌ هائل لجمود الفقه والقضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيهما. وبذلك حكَمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منا علاج هذه الحالة بأنه مُفسِد يحاول حرب الإسلام، ونقض الشريعة. وبذلك، مكَّنَّا أعداء الإسلام من الطعن فيه، وأبناءه المحبين للحياة من الخروج عليه. وهو حالنا اليوم. فيا لنا من أمَّة هلكَت بجهلها، وجمود علمائها، وخداع أشرارها، ويا لله للإسلام الغريب المجهول بين المسلمين!»[٦١]

وإذا كان هذا الإسلام الغريب المجهول هو «إسلام الأصل/الأول»، الذي أضاعه الجامدون من الفقهاء، الذين تحكَّموا في مسار التطور في العالم الإسلامي، فإن هذا الإسلام «بريء من تهمة تعطيل الإصلاح؛ بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب. [ولهذا فإنه] ما كان انهيار صرحنا إلا من أوهام اعتقدناها، وعادات مهلكة وفظيعة حكَّمناها في رقابنا.» وإذَن، إنه التقابل — حسب الحداد — بين الإسلام البريء من تعطيل الإصلاح وبين الإسلام الذي ترقد تحته العادات؛ بل الأوهام. وإذ ترتبط «الأزمة» بإسلام العادة والوهم، فإن «التجديد والإصلاح» يرتبطان بإسلام الأصل/الأول.

ومن جهته، انطلق عبد الرحمن الكواكبي من الإقرار بأن «أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه [يكمن في] دفعه بالشورى الدستورية.»[٦٢] بما يعنيه ذلك من تصوُّر أن

[٦١] المصدر نفسه، ص١٣٤–١٣٥.

[٦٢] الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٣٠.

غربة الإسلام تقوم عنده في تحويله من دين للشورى، إلى دين للاستبداد؛ وعلى النحو الذي جعله يلخص فعل التجديد في استعادة «النظام الشوروي المأمور به.»[٦٣] بما هو جوهر الإسلام. ومن هنا، يضع عبء غربة الإسلام بالكامل على كاهل «المستبدين وشركائهم، الذين جعلوا الدين غير الدين الذي أنزله الله.»[٦٤] ويردف ذلك بالقول إنه «لولا حلم الله لخسف الأرض بالعرب؛ حيث أرسل لهم رسولًا من أنفسهم أسس لهم أفضل حكومةٍ أُسسَت في الناس، جعل قاعدتها قوله: «**كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيَّته.**» أي كلٌّ منكم سلطانٌ عام ومسئول عن الأمَّة. وهذه الجملة، التي هي أسمى وأبلغ ما قاله مشرِّعٌ سياسي من الأولين والآخرين، فجاء من المنافقين من حرَّفَ المعنَى عن ظاهره وعموميته إلى أن المسلم راعٍ على عائلته، ومسئول عنها فحسب. كما حرَّفوا معنى الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١) إلى ولاية الشهادة دون الولاية العامة. وهكذا، غيَّروا مفهوم اللغة، وبدلوا الدين. وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال، وعزة الحرية؛ بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمَّة نفسها دون سلطانٍ قاهر.»[٦٥] وإذ يؤسس الاستبداد نفسه — والحال كذلك — على ما يقوم به العلماء المنافقون أو المدلسون من تحريف المعنى، فإنه يضع عبء إضاعة الدين؛ لا على كاهل المُستبدِّين وحدهم، بل يضيف إليهم داعميهم ممن يسميهم «فقهاء الاستبداد». ومن هنا، ما صار إليه من أن «الطامة [جاءت] من تشويش الدين والدنيا على العامة بسبب العلماء المدلسين، وغلاة المتصوفين، الذين استولوا على الدين فضيَّعوه وضيَّعوا أهله.»[٦٦]

فإن «الدين الحر، الحكيم، السهل، السمح، والظاهرة فيه آثار الرقي على غيره من سوابقه … قد سطا عليه المستبدون والمترشحون للاستبداد، واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة، وتقسيم الأمَّة شيعًا، وجعلوه آلة لأهوائهم السياسية، فضيعوا مزاياه، وحيروا أهله بالتفريع، والتوسيع، والتشديد، والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل قبلهم أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه دينًا حرجًا يتوهم الناس فيه أن كل ما دوَّنه المتفننون بين دفتَي

---

[٦٣] المصدر نفسه، ص١٤.

[٦٤] المصدر نفسه، ص٥٤.

[٦٥] المصدر نفسه، ص٥٥.

[٦٦] الكواكبي، أم القرى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٣١م، ص٣٥.

كتاب ينسب إلى اسم إسلامي هو من الدين.»[٦٧] ولقد تمثلَت آلية العلماء الرئيسة في تضييع الدين فيما أشار إليه الكواكبي من أنهم قد «تجاسَروا على وضع أحاديث مكذوبة أشاعوها في مؤلَّفاتهم حتى التبس أمرها على كثير من العلماء المخلصين من المتقدمين والمتأخرين، مع أنها لا أصل لها في كتب الحديث المعتَبرة. وجلبوا الناس بالترهيب والترغيب ترغيبًا بالاستفادة من الدخول في الرابطات، والعصبيات المنعقدة بين أشياعهم، وترهيبًا بتهديدهم معاكسيهم، أو مسيئي الظن بهم، أو بإضرارهم في أنفسهم، وأولادهم، وأموالهم، ضررًا بتعجلهم في دنياهم قبل آخرتهم ... حتى صارت هذه الأوهام السحرية والخزعبلات كأنها هي دين معظم أهلها، لا الإسلام ... فهؤلاء المدلسون قد نالوا، بسحرهم، نفوذًا عظيمًا به أفسدوا كثيرًا في الدين.»[٦٨] وهم لم يقفوا عند حد وضع الأحاديث المكذوبة، بل إنهم قد انتزعوا «بعض تلك المزايدات [التي زادوها في الدين] من مشكلات الأحاديث والآثار، وما جاء عن النبي ﷺ على سبيل الحكاية، أو على سبيل العادة؛ أي لم يكن ذلك منه ﷺ على سبيل التشريع، أو من الأحاديث التي وضعها أساطينهم إغرابًا في الدين لأجل جذب القلوب.»[٦٩] وهكذا «بالتمادي [في تلك التزيدات] عظم التشديد في الدين حتى صار إصرًا وأغلالًا، فكأننا لم نقبل ما منَّ الله به علينا من التخفيف، فوضع عنا ما كان على غيرنا من ثقيل التكاليف. قال تعالى شأنه، وجلَّت حكمته: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقال، مبشرًا جلَّت منَّته: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)؛ أي يخفف عنهم التكاليف الثقيلة.»[٧٠] وهكذا، فيما ينزع إسلام القرآن نحو التخفيف، ينزع إسلام الفقهاء، في المقابل، نحو الإثقال والتشديد.

وإذ يردُّ الكواكبي هذا الإثقال والتشديد إلى كل التزيُّدات، التي جرى إلحاقها بالأصل النقي الأول، فإنه يرجع ببعضٍ من هذه التزيدات إلى ما انتقل إلى الإسلام من أصحاب الديانات الأخرى؛ وبما يدنيه من التفكير بمفهوم الإسرائيليات الذي ساد على مدى القرون. وضِمن هذا السياق، يبدو وكأن الكواكبي يتقبل افتراض أن الصوفية هم الأصل في الكثير مما يعده دخيلًا على الإسلام من هذه الإسرائيليات. فإن ملاحَظةً لمعظم ما رصده «مما

[٦٧] الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٦.

[٦٨] الكواكبي، أم القرى، مصدر سابق، ص٣٨.

[٦٩] المصدر نفسه، ص٧٩.

[٧٠] المصدر نفسه، ص٨٣.

اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم بالنظر إلى القرآن، والمتواترات من الحديث، وإجماع السلف الأول.»[٧١] تكشف عن التلميح إلى دخوله من خلال الصوفية بالذات. وبطبيعة الحال، يتعلق الأمر بالصوفية المتأخرين الذين اختلط عندهم التصوف بالدروشة، وسادوا على مدى العصر العثماني/المملوكي. ولكن ذلك لا يعني أنه يضع عبء الانحطاط على كاهل الصوفية وحدهم؛ بل إنه يضيفهم إلى الفقهاء الجامدين في المسئولية عن الانحطاط السائد. وإذَن، يمكن التمييز بين تزيُّد الفقهاء، الذي يرجع إلى ما وضعوه من المرويات المكذوبة والموضوعة، وبين تزيد الصوفية، الذي يرجع إلى ما أدخلوه من معتقدات وتصوُّرات أصحاب الأديان الأخرى.

وفيما يخص الصوفية، «اقتبسوا من النصرانية مقام البابوية باسم الغوثية، و[ضاهَوا] في الأوصاف والأعداد، أوصاف وأعداد البطارقة، والكردينالية، والشهداء، والأساقفة، و[حاكَوا] مظاهر القديسين وعجائبهم، والدعاة المبشرين وصبرهم، والرهبنات ورؤسائها، وحالة الأديرة وبادريتها، والرهبنات ورسومها، والحميَّة وتوقيتها، و[قلَّدوا] الوثنيين الرومانيين في الرقص على أنغام الناي، والتغالي في تطييب الموتى، والاحتفال الزائد في الجنائز وتسريح الذبائح معها، وتكليلها وتكليل القبور بالزهور. و[شاكلوا] مراسم الكنائس وزينتها، والبيع واحتفالاتها، والترنحات ووزنها، والترنمات وأصولها، وإقامة الكنائس على القبور، وشد الرحال لزيارتها، والإسراج عليها، والخضوع لديها، وتعليق الآمال بسكانها. و[أخذوا] التبرُّك بالآثار: كالقدح، والحربة، والدستار، من احترام الذخيرة وقدسية العكاز، وكذلك إمرار اليد على الصدر عند ذكر الصالحين، من إمرارها على الصدر لإشارة الصليب. و[انتزعوا] الحقيقة من السر، ووحدة الوجود من الحلول، والخلافة من الرسم، والسقيا من تناوُل القربان، والمولد من الميلاد، وحفلته من الأعياد، ورفع الأعلام من حمل الصلبان، وتعليق ألواح الأسماء المصدَّرة بالنداء على الجدران من تعليق الصور والتماثيل، والاستفاضة والمراقبة من التوجه بالقلوب انحناء أمام الأصنام. و[مَنعوا] الاستهداء من نصوص الكتاب والسُّنة كحظر الكاثوليك التفهم من الإنجيل، وامتناع أحبار اليهود عن إقامة الدليل من التوراة في الأحكام. و[جاءوا] من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، وبخشية أوضاع الكواكب، وباتخاذ أشكالها شعارًا للملك، وباحترام النار ومواقدها. و[قلَّدوا] البوذيين حرفًا بحرف في الطريق، والرياضة، وتعذيب الجسم بالنار والسلاح،

[٧١] الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٧.

واللعب بالحيَّات، والعقارب، وشرب السموم، ودَق الطبول والصنوج، وجعل رواتب من الأدعية، والأناشيد، والأحزاب، واعتقاد تأثير العزائم، ونداء الأسماء، وحمل التمائم، إلى غير ذلك مما هو مشاهَد في بوذيِّي الهند، ومجوس فارس والسند، إلى يومنا هذا. وقد قيل: إنه نقله إلى الإسلامية جون وست، وسلطان علي منلا، والبغدادي، وحاشية فلان الشيخ، وفلان الفارسي، على أن إسناد ذلك إلى أشخاص معيَّنين يحتاج إلى تثبيت. و[لفَّقوا] من الأساطير والإسرائيليات أنواعًا من القربات، وعلومًا سمَّوها لدُنيَّات.»[٧٢] وهكذا، إن ما جرى الإثقال به على إسلام «القرآن والمتواترات [القليلة] من الحديث، وإجماع السلف الأول»، يتسع ليتضمن الأحاديث المكذوبة، والمقتبَس من اليهودية، والمسيحية، والمجوسية، والبوذية، وغيرها. والملاحَظ على كل تلك التزيدات أنها لا تخرج أبدًا عن منطق الإثقال والتشديد على الناس.

على العموم، يبقى أن هذا الإثقال والتشديد كان هو الباب إلى تثبيت الاستبداد، وذلك من حيث إن «هذا التشدد، الذي أدخله على الدين منافسو المجوس؛ قد فتح على الأمَّة باب التلوم على النفس، واعتقاد التقصير المطلَق، وأن لا نجاة، لا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس، فضلًا عن محاسبة الحكام المنوط بهم قيام العدل والنظام.»[٧٣] وفيما يخص «[الشريعة] الإسلامية السمحاء الخالصة من شوائب الزوائد والتشديد، فإن صاحبها يزداد إيمانًا كلما ازداد علمًا، ودَق نظرًا؛ لأنه باعتبار كون الإسلامية هي أحكام القرآن الكريم، وما ثبت من السُّنة، وما اجتمعَت عليه الأمَّة في الصدر الأول، لا يوجد فيها ما يأباه عقل، أو يناقضه تحقيقٌ علمي.»[٧٤] وعلى النحو الذي يصبح معه الإسلام الأول رديفًا للعقل.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن الكواكبي يضيف «التقليد» إلى «التزيد» في المسئولية عن الانحطاط القائم. ومن هنا، تأكيده وجوب «أن نترك جانبًا اختلاف المذاهب، التي نحن متبعوها تقليدًا، فلا نعرف مآخذ كثير من أحكامها، وأن نعتمد على ما نعلم من صريح الكتاب، وصحيح السُّنة، وثابت الإجماع، وذلك لكيلا نتفرق في الآراء، وليكون ما نقرره مقبولًا عند جميع أهل القبلة؛ إذ إن مذهب السلف هو الأصل الذي لا يُرَد، ولا تستنكف الأمَّة أن ترجع إليه، وتجتمع عليه، في بعض أمهات المسائل؛ لأن في ذلك التساوي بين

---

[٧٢] المصدر نفسه، ص٥٧–٥٩.

[٧٣] المصدر نفسه، ص٥٧.

[٧٤] الكواكبي، أم القرى، مصدر سابق، ص١٢٤.

المذاهب، فلا يثقل على أحد نبذ تقليد أحد الأئمة في مسألةٍ تخالف المتبادر من نص الكتاب العزيز، أو تُباين صريح السُّنة الثابتة، في مدوَّنات الصدر الأول ... ولا يعظمنَّ على بعضٍ منكم، أيضًا، كيف يسوغ لأحدنا أن يثق بفهمه وتحقيقه مع بُعد العهد، ويترك تقليد من يعرف أنه أفضل منه، وأجمع علمًا، وأكثر إحاطةً واحتياطًا.»[٧٥] وهو يربط سيادة التقليد بأنه «حين اتسعَت دائرة الأحكام في الشرع، صار الخلَف عاجزين عن التقاط الفروع، فضلًا عن الرجوع إلى الأصول، فاطمأنَّت الأمَّة إلى التقليد، وأقبل العلماء على التعمقات في الدين، يعرب المفسِّر، ويتفنن، ولو بحكايات قاضي الجن؛ لأنه غير مطالَبٍ بدليل، ويتفحص المحدِّث عن نوادر الأخبار، والآثار، ولو موضوعة؛ لأنه غير مسئول عن سنده، ويستنبط الفقيه الحكم، ولو بالشبه من وجهٍ للازم اللازم للعلة؛ لأن مجال التحكم واسع، وهذه الفتنة لم تزل مستمرة إلى أن أوقفها قصور الهمم عند الأكثرين. على أن هؤلاء المتأخرين أخلدوا إلى التقليد الصِّرف حتى في مسألة التوحيد، التي هي أساس الدين ومبدأ الإيمان واليقين والفارق بين الكفر والإسلام، وجعلوا أنفسهم كالعميان لا يميزون الظلمة من النور، ولا الحق من الزور، وصاروا يحسنون الظن في كل ما يجدونه بين دفتَي كتاب؛ لأنهم رأوا التسليم أهون من التبصُّر، والتقليد ستر للجهل. وصار أهل كل إقليم أو بلد يتعصبون لمؤلفات شيوخهم الأقدمين، ويتخذون الخلافيات مدارًا لتطبيق الأحكام على الهوى لا يُبالون بحمل أثقال الناس في الدين على عواتقهم، يزعمون أن التسليم أسلم، وأنهم أُسَراء النقل، وإن خالف ظاهر النص ويتوهمون أن اختلاف الأئمة رحمة للأمَّة.»[٧٦] لكن هذا الاختلاف يبدو، لسوء الحظ، سببًا للتفرقة الدينية والتباغض، انطلاقًا من أن «هذه الفرق الكُبرى يعتقد كلٌّ منهم أنهم وحدهم أهل السُّنة والجماعة، وأن سواهم مبتدعون، أو زائغون، فهل — والحالة هذه — يتوهم عاقل أن هذا التفرق والانشقاق رحمة لا نقمة، وسببه، وهو التوسع في الأحكام، سبب خير لا سبب شر.»[٧٧]

بطبيعة الحال، لا مخرج من هذا الانحطاط إلا بالتخلص من هذه الزوائد، التي أثقلَت على الإسلام الأول. ومن هنا ما يراه الكواكبي من أنه «لا مانع من أن نترك النقود المتخالفة خصوصًا منها المتعلق بالبعض القليل من الأصول، ونجتمع على الرجوع إلى ما نفهمه من

[٧٥] المصدر نفسه، ص١٢–١٣.
[٧٦] المصدر نفسه، ص١٢٩–١٣٠.
[٧٧] المصدر نفسه، ص١٣٠.

النصوص، أو ما يتحقق عندنا حسب طاقتنا أنه جرى عليه السلف. وبذلك تتَّحِد وجهتنا، ويتسنَّى لنا الاتفاق على تقرير ما نقرره، ويقوَى الأمل في قَبول الأمَّة منا ما ندعوها إليه.»[٧٨] وفي كلمةٍ واحدة، المخرج عند الكواكبي هو في ترك النقول المتخالفة، وإنتاج فهم يحظى بالتوافق والقبول.

ومن المنطقي أن يفتح هذا التقابل الباب أمام التمييز بين الإسلام، باعتباره دين الفطرة (وهو إسلام القرآن)، وبين الإسلام، الذي ينسب المسلمون أنفسهم إليه الآن؛ وهو إسلام التزيُّدات والتشديدات، التي يتم الرجوع بها إلى الأخبار والآثار. ومن هنا إلحاح الكواكبي على تأكيد أن ما يعنيه بالإسلام أنه «الإسلام الموصوف بدين الفطرة [الذي هو أحد] الأديان المبنية على العقل المحض، ولا أعني بالإسلام ما يدين به أكثر المسلمين الآن، إنما أريد بالإسلام؛ دين القرآن؛ أي الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان غير مقيد الفكر بتفصُّح زيد، أو تحكُّم عمرو.»[٧٩] ومن هنا ما يرتِّبه الكواكبي على ذلك من أن «جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن الصريح البيان، إلى صيغة أنَّا جعلناه دين الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش، دين البدع والتشديد، دين الاجتهاد. وقد دَب فينا هذا المرض منذ ألف عام، فتمكن فينا، وأثَّر في كل شئوننا، حتى بلغ فينا استحكامُ الخلل في الفكر والعمل أننا لا نرى في الخالق — جل شأنه — نظامًا فيما اتصف، نظامًا فيما قضى، نظامًا فيما أمر، ولا نطالِب أنفسنا، فضلًا عن آمرنا أو مأمورنا، بنظام، وترتيب، واطراد، ومثابرة. وهكذا، أصبحنا واعتقادنا مشوش، وفكرنا مشوش، وسياستنا مشوشة، ومعيشتنا مشوشة. فأين منا — والحال هذه — الحياة الفكرية، الحياة العملية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية؟»[٨٠]

وهكذا، ينتهي الكواكبي إلى «أن الدين موجود الآن، بالنظر إلى ما ندين به، لا بالنظر إلى ما نقرره، وباعتبار ما نفعله، لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدين الذي تميز به أسلافنا منذ مئات السنين على العالمين، كلا؛ بل طرأت على الدين طوارئ تغييرٍ غيرَت نظامه. وذلك أن الأخلاف تركوا أشياء من أحكامه، كإعداد القوة، بالعلم، والمال، والجهاد في الدين،

[٧٨] المصدر نفسه، ص١٤.

[٧٩] الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص١٤٦.

[٨٠] المصدر نفسه، ص١٥٤–١٥٥.

والأمر بالمعروف، وإزالة المنكر، وإقامة الحدود، وإيتاء الزكاة، وغير ذلك مما أوضحه الإخوان الكرام. وزاد فيه المتأخرون بدعًا، وتقليدات، وخرافات ليست منه، كشيوع عبادة القبور، والتسليم لمدِّعي علم الغيب، والتصرف في المقدور. وهذه الطوارئ من تغييرات، أو متروكات، أو مزايدات، أكثرها يتعلق بأصول الدين، وبعضٌ منها بأصول الأصول أعني التوحيد، وكفى بأن يكون سببًا للفتور. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١). ثم إذا دققنا حالة الإسلامية في القرون الخالية نجدها، عند أكثر أهل القبلة، قد أصابها بعض ما أصاب قبلها غيرها من الأديان، كما أخبرنا الله — تعالى — بقصصها في كتابه المبين، ووعدنا بوقوعنا فيه سيدُ المرسلين، وأرشدنا إلى طرائق منه إن كنا راشدين. أعني بذلك ما طرأ على الإسلام من التأويل والتحريف في بعض أصولها، وكثير من فروعها، حتى استولى عليها التشديد، والتشويش، وتطرق إليها الشرك الخفي والجلي من يمينها وشمالها، فأمسَت محتاجة إلى التجديد بتفريق الغيِّ من الرشد.»[٨١] وهكذا، يشير صراحة إلى أن جوهر التجديد إنما يتمثل في تخليص الإسلام من كل المزايدات عليه، ورده إلى أصله الأول البسيط؛ الذي يكون فيه دين الفطرة القائم على العقل.

ومن ذلك كله، ينتهي إلى ما يكاد يكون قانونًا حاكمًا لمسار التطور في كل الأديان. فإنه «عند تدقيق حالة جميع الأديان والنِّحل تدقيقًا تاريخيًّا تجدها كلها ناشئة عن أصلٍ صحيح بسيط سماوي لا ترى فيه عِوجًا ولا زَيفًا، تجد أن كل دينٍ كان، في أوليته، باثًّا في أهله النظام والنشاط، وراقيًا بهم إلى أوج السعادة في الحياة، إلى أن يطرأ عليه التأويل، والتحريف، والتفنن، والزيادات، رجوعًا إلى أصلَين اثنَين [الإشراك بالله والتشديد في الدين] فيأخذ في الانحطاط بالأمَّة، ولم يزل نازلًا بها إلى أن تبلغ حالةً أقبح من الحالة الأصلية الهمجية، فتنتهي بالانقراض، أو الاندماج في أمَّةٍ أخرى.»[٨٢] وكمثالٍ على ما جرى للأديان السابقة على الإسلام، يشير الكواكبي إلى أن «أكثر ما اعتبره متأخرو النصارى من الشعائر الدينية، حتى مشكلة التثليث، لا أصل له فيما ورد عن نفس المسيح عليه السلام؛ إنما هو مَزيدات وترتيبات قليلها مُبتدَع، وكثيرها مُتَّبع ... وكذلك وجد العلماء لمزيدات التلمود،

---

[٨١] الكواكبي، أم القرى، مصدر سابق، ص٦٣–٦٤.

[٨٢] المصدر نفسه، ص٦٢.

وبدع الأحبار، أصولاً في الأساطير والآثار والألواح الآشورية.»[٨٣] وهكذا، يتعلق الأمر بقاعدةٍ خضعَت لها الأديان جميعًا؛ ويكون الدين، تبعًا لها، باعثًا على النهوض والرقي في ابتدائه، ثم تدخل عليه الزيادات والتحريفات، وتفرض سلطانها عليه العادات، فيأخذ في الانحطاط بالأمَّة إلى حيث يصبح وجودها نفسه مهدَدًا.

وهكذا، يبدو الاتفاق قائمًا بين رجال الإصلاح؛ محمد عبده وقاسم أمين (مصر)، وعبد الرحمن الكواكبي (الشام)، والطاهر الحداد (تونس)، على أن الأزمة، التي تواجه مجتمعاتهم الإسلامية في القرن التاسع عشر، إنما ترتبط بتغريب الإسلام عن جوهره؛ على النحو الذي جعله سببًا للانحطاط، لا باعثًا على الترقي. وتبعًا لذلك، أكدوا أن الخروج من تلك الأزمة يرتبط بردِّ الإسلام إلى جوهره، الذي كان فيه دينًا للفطرة والعقل. ولقد اتفقوا على أن لا سبيل إلى ذلك إلا عبْر تحرير الإسلام من كل ما تعرض له من الزيادات والتحريفات، ومن خضوعه لسلطان العادات؛ وهو ما رأوا أنه تجديد الدين. وهنا، يَلزم التنويه إلى إمكان التمييز بين مصادر ثلاثة لتلك الزيادات والتحريفات؛ (أولها) الأحاديث المكذوبة والموضوعة، و(ثانيها) المقتبَسات من الأديان الأخرى، و(ثالثها) العادات. وضِمن هذا السياق، إذا كانت المقتبَسات من الأديان الأخرى قد دخلَت إلى الإسلام من خلال المتصوفة، فإن الفقهاء كانوا، بالذات، هم الباب الذي تسللَت منه الأحاديث الموضوعة والعادات. وإذ يبدو أن المقتبَسات من الأديان الأخرى تتعلق أساسًا بالمعتقد، بينما تتعلق الأحاديث المدخولة والعادات بالمجال الفقهي، فإن سياق التحليل، هنا، يقتضي التركيز على بيان السياقات التي تبلورَت فيها الزيادات الحديثية النصِّية من جهةٍ، وذلك فضلًا عن الوعي بالكيفية، التي تسربَت بها العادة لترقد، في رسوخ، تحت قشرة الدين من جهةٍ أخرى. ومن هنا كان لا بد من أن تحظى الآليات، التي حدثَت بها الزيادات الحديثية النصِّية، واستقرَّت بها العادات تحت غطاء الأحكام الشرعية، بضرب من الاهتمام في إطار هذه القراءة.

وإذ يُحيل ذلك إلى أن غربة الجوهر الكامن، التي لا تكون ظاهرة، هي الغربة الأشد وطأة على الإسلام (ولو كان ذلك عند مفكِّري القرن التاسع عشر على الأقل)، فإنه يمكن القول، تبعًا لذلك، إن الغرباء، الذين لهم الطوبى، حسب بشارة النبي الكريم، هم كل أولئك الذين يلحُّون على ضرورة عدم الاكتفاء بالشكل، والتأكيد على وجوب استحضار الإسلام

[٨٣] الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٩.

بما هو معنًى وجوهر، على أن يكون مفهومًا أن ذلك لا يعني ما هو أكثر من إمساك العقل بالمعنى المتحرك، والجوهر المنفتح الحي، الذي يجعل الإسلام قادرًا على الاستجابة للتحديات، التي تفرض نفسها على المجتمعات الإسلامية في عوالم متغيرة.[٨٤] ومن حُسن الحظ أن ذلك هو ما يبدو وكأن الله قد أراده للإسلام فعلًا، وأعني من حيث جعل خطاب وحْيه أقرب إلى البناء المنفتح الذي ينطوي على ما يشير إلى تحرُّك نص التنزيل مع اتجاه حركة الواقع ومساره. فإنه ليس من شكٍّ، أبدًا، في أنه كان يمكن لله أن يتنزل بوحيه للعباد دفعةً واحدة، ولكنه أراد له — فيما هو معلوم للكافَّة — أن يتشكل على مدًى يقترب من رُبع القرن، في صيرورةٍ راح يتحرك فيها خطاب التنزيل في تجاوُبٍ منقطع النظير مع حركة الواقع الإنساني الحي. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت حركية الواقع قد تركَت أثرها العميق على بناء خطاب التنزيل؛ الأمر الذي راح يستوعبه علماء القرآن من خلال فرضية الناسخ والمنسوخ، فإن ذلك يفتح الباب أمام ضرورة تحرُّك فعل الفهم والتفسير، وعلى النحو الذي يتأكد معه مفهوم المعنى المتحرك والروح المنفتحة للإسلام؛ حيث إنه من المستحيل، عقلًا، أن ينفتح فعل التنزيل على حركة السياق الواقعي، فيما ينغلق فعل التفسير أمام هذه الحركة ذاتها.

وعلى الرغم مما يبدو، هكذا، من أنه لا معنى لانفتاح فعل التنزيل وتحرُّكه مع الواقع، إلا بما يُحيل إليه ذلك من ضرورة أن ينفتح فعل الفهم، والتفسير، ويتحرك مع الواقع، أيضًا، فإن الكسل العقلي الذي يعيش تحت وطأته دُعاة الإسلام السياسي، الذين يصخبون على سطح المشهد الراهن في العالم الإسلامي بأسْره تقريبًا، قد جعلهم يستبدلون بفعل الفهم المنفتح مجرَّد استعارة منظومات تفكيرٍ جاهزة من السلف. وعلى الرغم مما يبدو من أن تلك المنظومات هي، في حقيقتها، نتاج فعْل فهمٍ منفتح، في حينه، على سياق الواقع الذي نشأَت فيه، فإن ما يجري من عزلها عن هذا السياق، وما يتبع ذلك من نقْلها جاهزة،

[٨٤] ولعلَّ ذلك يجد ما يدعمه في نص الحديث، الذي يقول عن الغرباء، في إحدى صيَغه، إنهم «النزَّاع من القبائل»، فالنزيع من القبِيلة هو الطريد منها؛ ولهذا هو غريب. وإذ يتعرض المرء للطرد من القبِيلة حين يخرج عن تقاليدها المتوارَثة، فإن ذلك يعني أن الغرباء — الذين يعنيهم الحديث — هم الخارجون عن التقليد. وليس من شكٍّ في أن الخروج عن التقليد لا يعني إلا النزوع إلى القول بما هو جديد. وهكذا، من الممكن القول إن الغرباء، في الحديث، هم أولئك الذين يفتحون الباب أمام القول «الجديد» في إطار عالم يسيطر عليه جمود «التقليد».

وفرضها على سياقٍ مغايرٍ، لا يئول إلى تشويهها فحسب، بل يجعلها عنوانًا على فهمٍ منغلق. ولسوء الحظ، إن هذا التفكير بالجاهز (عوضًا عن الإبداع الفاعل) هو آخِر ما يحتاج إليه الظرف (العربي/الإسلامي) الراهن، الذي لا يمكن فهْم أزمته بعيدًا عن أزمة المشروع السائد في التحديث المشوَّه الذي قام على الفرض الإكراهي للحداثة كنموذج «معطى» جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلوُرها التاريخي والمعرفي. ويعني ذلك أن الإسلام، الذي يجري استدعاؤه كمنظومةٍ جاهزة لا يمكن أن يئول إلا إلى نوعٍ من التأسلُم المشوَّه الذي لن يختلف عن التحديث المشوَّه الراهن. وإذَن إنه التشوُّه ذاته؛ وهو يُعاد إنتاجه تحت يافطة الإسلام، بعد أن جرى إنتاجه، على مدى القرنَين الأخيرَين، تحت يافطة الحداثة.

ولسوء الحظ، إن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام (كبديلٍ لمشروع التحديث المشوَّه) لا تتجاوز حدود السعي إلى فرضه كمنظومةٍ جاهزة على الواقع. وإذ يبدو، هكذا، أن الآلية، التي أنتجَت الحداثة المشوَّهة تكاد تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض — لسوء الحظ — إلا عن أسلمةٍ مشوَّهة، تمامًا، كالتحديث المشوَّه الذي سبقها. وبطبيعة الحال، لا يمكن القول إن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدَّى إلى ضرورة فرضها على مجتمعاتهم قسريًّا، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريبًا عن الواقع؛ لأنه دين غالبية الناس؛ حيث الأمر لا يتعلق بالإسلام أو الحداثة في ذاتهما، بقدر ما يتعلق بطريقة ما في استدعائهما. ولعلَّ ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاءً للإسلام يغاير، بالكلِّية، ذلك الذي يقوم به أولئك الصاخبون من دُعاة الإسلام السياسي على سطح المشهد الراهن؛ وأعني الاستدعاء له كجوهر وروح، وليس كمجرَّد شكل وحرف كما يفعلون.

والحق أن هذا التحول، فيما يخص الإسلام بأسْره، من غربة مجرَّد «الشكل والحرف» في الزمن الأول، إلى غربة «الجوهر والروح»، في الأزمنة اللاحقة، يكاد يصبح القاعدة الحاكمة لتطوُّر معظم أركانه ومفاهيمه؛ ومن بينها الشريعة بطبيعة الحال. فإنه إذا كانت غربة الجوهر والروح تعني حضور المفهوم بمجرَّد شكله ورسمه، فإن ذلك النوع من الحضور الشكلي كان هو المآل، الذي انتهت إليه الشريعة أيضًا. فإذ تكشف ممارسة الصحابة عن الانشغال، فيما يخص الشريعة والإسلام على العموم، بالمعنى الذي يقف وراء النصوص الظاهرة، فإن ذلك ما راح يتلاشى تدريجيًّا إلى حد الاختفاء شبه الكامل. ولقد كان هذا المآل الشكلي الذي انتهى إليه كلٌّ من الإسلام والشريعة معًا، هو أحد تداعيات ممارسة سياسية ذات طبيعةٍ استبدادية أساسًا.

وهنا، يَلزم التنويه بأنه إذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول، على العموم، إنه إذا كان الدين قد ظل يقدِّم للسياسة لُغتها وقاموس مفرداتها، فإن موجهاتها ومحدداتها الرئيسة كافة قد ظلَّت تنتمي إلى مجالٍ آخر غير الدين. وبعبارةٍ أخرى، إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها، وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئًا يقع خارج حدوده في الأغلب. ولعلَّ استقراءً للمصنَّفات التاريخية الكُبرى يئول إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدِّد الرئيس لممارسة السياسة في الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون (الذي يستمد قيمته الكُبرى من كونه صاحب خطابٍ عن التاريخ، وليس من كونه مجرَّد مؤرِّخ، أو ناقلٍ للأخبار، مثل غيره) يرى في تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعًا من الفاعلية شبه المطلَقة لقانون العصبية القبلية،[٨٥] التي كانت (ولعلَّها تبقى إلى الآن) الشكل السائد لاشتغال القوة. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل، الذي كتبَته القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلِّية، لحساب تاريخٍ مثالي ومتخيَّل يستخدمه دُعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. وعلى الرغم من هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرذيل، الذي يجرح الوعي ويُشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القبَلي، والعشائري، والطائفي، والمذهبي، الذي طالما جرى كبته وراء أقنعة الدين (ثم الحداثة بعد ذلك) لما يؤكِّد أنه من قبِيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت.

إن ذلك يعني أن الدين كان (ولا يزال) جزءًا من لعبة القوة السياسية، وإحدى أدوات احتيازها، والإمساك بمفاتيحها في العالم العربي والإسلامي. وضِمن هذا السياق، ثمة علاقةٌ طردية بين تصوُّرٍ بعينه للدين، وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسيًّا؛ وأعني أنه كلما كان الدين حرفيًّا وقطعيًّا كان مقدار القوة، التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه أكبر (بما لا يُقاس) من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعًا لتفكيرٍ مفتوح. ويرتبط ذلك بحقيقة أن «قطعية الدين وحرفيَّته» تكون هي الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعني من حيث لا يكون متاحًا له، في إطارها، إلا

[٨٥] فإن «الملك والدولة العامة [في التجربة العربية الإسلامية] إنما يحصلان بالقبِيل والعصبية.» انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٥١٤.

محض التسليم والامتثال من دون جدل أو سؤال. وإذ يقوم دُعاة الإسلام السياسي بتثبيت هذا التصوُّر القطعي للدين، فإنه يَلزم التنويه بأن هذا التصوُّر لا يقوم في الفراغ؛ بل إنه يجري إنتاجه وتثبيته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهي المفاهيم التي كان لا بد من أن تترسخ في وعي الجمهور، بفضل ما يجري من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذي تتحول معه إلى ما يشبه المُسلَّمات التي يتقبلها الجمهور من دون إعمال أي نظر؛ بل يصل الأمر إلى اعتبارها من قبِيل الدين، الذي يتعبَّد الناس به الله. وهكذا، إن روح القطع والجزم، التي يستثمرها دُعاة الإسلام السياسي في إسكات الجمهور، والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم شائعة من قبِيل: «قطعي الثبوت، قطعي الدلالة»، و«لا اجتهاد مع نص» أو «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها من المفاهيم التي يجري النظر إليها على أنها من المصادرات الأولية، التي جرى إدخالها ضِمن نطاق «غير القابل للتفكير». فمَن الذي يتصوَّر أن هذه مجرَّد أفكارٍ قصد بها من صكُّوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التي لا تُردُّ؟!

ومن حُسن الحظ أن تحليلًا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفةً حقيقية، بقدر ما تعمل كأقنعةٍ تتخفى وراءها رؤًى وتصوُّرات يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلو بها إلى مقام «ما لا يمكن التفكير فيه». وبحسب ذلك، إنها تبقى من قبِيل المفاهيم التي تكون مطلوبة، لا لما تكشف عنه وتُجلِّيه، بل لما تخفيه وتغطِّي عليه. والملاحَظ أنه، لكي تكون مثلُ تلك المفاهيم قادرة على أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء، فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية على نحوٍ يسهل معه ترديدها، بما يئول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا، إن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع في التداول بين الجمهور عمَّا هو «قطعي الثبوت، قطعي الدلالة» لا تعكس الإحكام والدقة، بقدر ما تعكس مراوغة «تيسير ترديد» المفهوم، بما يتضمنه من ربطٍ بين الثبوت التاريخي للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذي يحمله، على نحوٍ يبعد الوعي عن التفكير فيه. حيث إن كثرة «الترديد» للمفهوم تعمل على القبول الواسع له من دون إعمال «التفكير». إن المراوغة، هنا، تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخي للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التي لا يمكن أن تكون مقطوعًا بها؛ لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة، ولا تقبل التعدُّد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن؛ لأنه يكون حكمًا عليه بالجمود، وعدم تجدد عمليات فهمه. ويعني ذلك أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة لاختلاف المجال الذي يحضر، أو يشتغل، فيه الواحد من المفهومَين، عن الآخر. فإذا كان

«الثبوت» ينتمي إلى مجال «التاريخ» القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمي إلى مجال «المعنى» غير القابل للتثبيت، لكن المفهوم يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخي) الذي لا يمكن لأحد أن يتجرأ على المُماراة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التي لا يُراد لأحد أن يماري، أو يجادل، فيها.

ومن جهةٍ أخرى، إذا كان القرآن معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضي إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعني ظنيتها؛ بما يئول إلى أن يكون إعجاز القرآن، بدَوره، ظنيًّا وغير قطعي. وهنا، أيضًا، لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة؛ لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعني «عدم ظنيته»، فإن قطعية الدلالة لا تعني «ظنيتها»؛ بل تعني «ثباتها وعدم تجددها»؛ وهو ما يشكك في إعجاز القرآن، الذي يقوم، في جزءٍ منه، على إنتاج الدلالة المتجددة، التي تناسب الأزمان المتغيرة. وهكذا، إنما يتعلق الأمر (فحسب) بالدفاع عن انفتاح الدلالة في مقابل السعي إلى إغلاقها وتثبيتها، وليس، أبدًا، بما يقال إنه السعي إلى الطعن في إعجاز القرآن عبْر القول بظنية دلالته؛ إذ ليس من شكٍّ في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخًا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة، وأعني من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيتها أن يكون قادرًا على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه، على نحوٍ فعلي.

وهنا يَلزم تأكيدُ أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولًا واسعًا نسبيًّا بين الجمهور، فإن الغريب حقًّا أن هذا القطعي الدلالة هو، بحسب تعريف الأصوليين له، مما يندر حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو ما دل على معنًى متعيِّن فهمه منه، ولا يحتمل تأويلًا، ولا مجال لفهم معنًى غيره منه، أو أنه، على قولٍ آخر، ما يفيد المعنى على القطع مع عدم إمكان التأويل والاحتمال، فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن، إلى حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالًا واحدًا له، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة: ١٩٦)؛ بما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه معنى القطع إلا في شطْر آية هو عبارة (في الحقيقة) عن مسألةٍ حسابية. أما إذا جرى تعريف القطعي الدلالة بأنه «كل نصٍّ دلَّ على فرْض في الإرث مُقدَّر، أو حدٍّ في العقوبة مقرَّر، أو نِصَابٍ محدَّد»، فإن ثمة من فروض الإرث المقدَّرة تصريحًا في القرآن ما كان موضوعًا لاختلاف الصحابة أنفسهم، وما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلًّا لدلالةٍ قاطعة. كمثالٍ؛ يمكن الإشارة إلى ما أورده

ابن العربي، في كتابه «**أحكام القرآن**»، بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١). فعلى الرغم من أنه فرْض في الإرث مقدَّر؛ وما يعنيه ذلك من وجوب أن يكون من قبِيل القطعي الدلالة، بحسب التعريف الآنف، فإن أبا بكر ابن العربي (وهو السُّني المتشدد) قد عدَّه «معضلةً عظيمة، فإنه — تعالى — لو قال: فإن كن اثنتَين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلًا وبيَّن [القرآن] حكم [البنت] الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على الاثنتَين بالثلثَين، وسكت عن حكم البنتَين فأشكل الحال. ولو كان الله — تعالى — مبينًا حالَ البنتَين بيانه حال الواحدة وما فوق البنتَين، لكان ذلك قاطعًا، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتتبين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين.»[٨٦] وهكذا، إن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية «قاطعة»؛ باعتبار أنها «نصٌّ يدل على فرْض في الإرث مقدَّر»، لم يكن مقنعًا لابن العربي، الذي مضى يؤكِّد، بوضوحٍ كامل، أن البيان فيها ليس قاطعًا، وأن القول فيها قد جاء مشكلًا (لأنه سكت عن بيان حكم البنتَين). ولأن النص قد سكت، وجاء القول في الآية مشكلًا، فعدَّ ابن العربي ذلك من قبِيل المناسبات، التي ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفًا على اجتهادهم؛ بما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

وحين يُضاف إلى ذلك الاختلاف الحاصل في الآية نفسها، بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ (النساء: ١١)، الذي لم يكن قاطعًا، على الرغم من أنه فرضٌ مقدَّر؛ حيث أورد القرطبي أن ابن عباس قال في امرأة تركَت زوجها وأبوَيها: للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب ما بقي، في حين أورد عن زيد بن ثابتٍ قوله: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي (وليس ثلث جميع المال).[٨٧] المهم أنه حين سأل ابنُ عباس زيدًا: أتجد ما تقوله في كتاب الله، أم تقوله برأي؟ فإن ما رد به زيد من أنه يقوله برأيه لا يعني إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبدًا، على الرغم من أنه فرضٌ مقدَّر. والحق أنه، على فرض بيان القول ووضوحه، يبقى، مع ذلك، عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلَقًا. فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلَّفة قلوبهم مع

---

[٨٦] ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٢م، ج١، ص٤٣٦.

[٨٧] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ج٦، ص٩٥-٩٦.

بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به بعضٌ من أن «الآية محكَمة [يعني قاطعة] لا نعلم لها ناسخًا من كتاب ولا سنة.»[٨٨] ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فحسب على بيان المقال، بل على سياق الحال كذلك. وليس من معنًى لذلك إلا أنه يستحيل أن تكون الدلالة قطعية على أي نحو.

على العكس من هذا التصوُّر القطعي للدين، إن تصوُّره موضوعًا لتفكيرٍ مفتوح إنما تجعل منه إحدى الساحات التي تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فيما يمهد التصوُّر القطعي للدين الطريق أمام السلطة لكي تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكلِّية، فإن الأثر الذي يؤدِّي إليه التصوُّر المفتوح للدين، في المقابل، لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب؛ بل يئول إلى جعلها موضوعًا للتحكم والضبط من جانب الأفراد. ولعلَّه يَلزم الوعي، في هذا السياق، بجدلية العلاقة بين تصوُّر الدين «حرفيًّا وقطعيًّا» من جهةٍ، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهةٍ أخرى؛ بمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضي في اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منها يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه.

وإذ يعني ذلك أن «قطعية الدين وحرْفيته» إنما تؤسِّس للاستبداد، بالقدْر ذاته الذي يؤسس به، هو أيضًا، لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجلُ الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة، التي يسطو، من خلالها المستبد على الدين، ويُحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه «صفةً قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقامًا ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله.»[٨٩] وبطبيعة الحال، إن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لا بد من أن يجعل منه مجرَّد زخارف ورسومٍ شكلية خارجية؛ حيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ، الذي تتعاطاه جماهير يائسةٌ محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره أساسًا؛ وما يعنيه ذلك من تأكيد دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه، وتحويله إلى مجرَّد شكلٍ فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، ببراعة،

[٨٨] ابن سلام، كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص٧١٩.

[٨٩] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، سبق ذكره، ص١٣.

عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد «التنطع» في الدين الذي هو علامة خوائه وصوريته. فقد مضى إلى أن «المستبدين قد سطَوا على الدين واتخَذوه وسيلة لتفريق الكلمة، وتقسيم الأمَّة شيعًا، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيَّعوه وضيَّعوا أهله بالتفريع، والتوسيع، والتشديد، والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه، كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه دينًا لا يقوى أحدٌ ممن يتوهم أن كل ما دوَّنوه هو منه على القيام بواجباته، وآدابه، ومزايداته، التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك، انفتح باب التلوم على النفس، واعتقاد التقصير المطلَق، وأن لا نجاة، ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغر النفس، وتخفت الصوت، وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين، وقيام النظام، والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة، والسيطرة، والمؤاخذة، والسؤال، أوسعَ لأمراء الإسلام مجال الاستبداد، وتجاوُز الحدود. وبهذا وذاك، ظهر حديث «هلك المتنطعون»؛ أي: المتشددون في الدين.»[٩٠] وهكذا، يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين في قشرته الخارجية؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيبدد جوهره الحي من خلال «التفريع، والتوسيع، والتشديد، والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه فينفتح «على الأمَّة باب التلوم على النفس، واعتقاد التقصير المطلَق»؛ وهي حال «تصغِّر النفس، وتخفت الصوت، وتمنع الجسارة»؛ بما يترتب على ذلك من «إهمال المراقبة، والسيطرة، والمؤاخذة، والسؤال»، الذي «أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد».

وإذ الاستبداد — والحال كذلك — هو الذي يأخذ الإسلام بأسْره (ومعه الشريعة لا محالة) إلى الغربة، التي يحضر فيها محض شكلٍ فارغ يخلو من الفاعلية والتأثير، فإن ذلك يرتبط بما يفرضه الاستبداد من حجابٍ على العقل؛ الذي هو شرط كل فاعلية أو تأثير. ويترتب ذلك على حقيقة إدراك السياسة، (ولا سيما حين تكون قامعةً مستبدة)، أن العقل المنفتح غير المقيد هو أخطر ما يهدد وجودها؛ وذلك من حيث يؤشِّر إلى أن نقيضها من الحكم الرشيد هو المؤدِّي، وليس سواه، إلى تحقيق صالح المجموع. ومن هنا، ما تسعى إليه، وعلى الدوام، من إزاحة العقل وإبعاده.

وإذ تدرك استحالة إنجاز هذه الإزاحة، بما تمتلك من وسائل الترويع، والبطش، فإنها تتوسل بالشريعة والدين لتضعهما في المواجهة، التي تقوم بها مع العقل. وللغرابة، إن ذلك

[٩٠] الكواكبي، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ١٧–١٨.

لا ينتهي إلى إسكات صوت العقل فحسب، بل يئول إلى تهديد منظومتَي الدين والتشريع على نحوٍ كامل. ولسوء الحظ، يفيض تراث الإسلام (السني والشيعي) بما يؤكِّد التاريخ الطويل لهذه الممارسة، التي تسعى فيها السياسة لإزاحة العقل باستخدام سلاح الشريعة. ولعلَّ من قبِيل المفارقة أن ثورات العرب الأخيرة تكاد تنعش هذه الممارسة، التي كان الظن أن تهافتها لم يعد موضع شك، بعد أن فضح الإمام محمد عبده (ومعه الكواكبي) عوارها وفسادها قبل أكثر من قرن.

وبطبيعة الحال، إن السياسة لا تكف عن الإيهام بأن هذا الإقصاء للعقل لا يكون مقصودًا به تحصين ذاتها، بقدر ما هو أحد مطالِب ومقتضيات الشرع. وهكذا، إنها تراوغ بالمبالغة في الإخفاء التام لنفسها من المشهد؛ وحيث تحقق هذا الإقصاء للعقل فوق ساحاتٍ بعيدة عن ساحتها. لكنه، على الرغم من حقيقة أن الساحات، التي يجري فوقها تأسيس خطاب إقصاء العقل في تراث الإسلام، لا تتصل، على نحوٍ فعلي، اتصالًا مباشرًا بالسياسة؛ بل تتصل بالعلوم الشرعية والدينية؛ فإن ما يظهر من أن هذا الإقصاء للعقل يؤدِّي إلى اختلال نظامَي الدين والشرع ذاتهما، إنما يقطع بأن المقصود به هو تحصين «السياسة»، وليس «الدين والشرع»، بحسب ما يجري الإيهام؛ لأن الدين والشرع يتعرضان ذاتهما للتهديد. وهكذا إن الأمر لا يتجاوز حدود أن السياسة تتخفى وتترك للآخرين أن يحسموا معاركها فوق ساحات الاشتغال بالمقدَّس؛ لكي تغطي على بؤس قصدها المدنس.

ومن هنا، إذا كان خطاب الإقصاء للعقل، باسم الشرع، قد راح يؤسِّس نفسه داخل علم أصول الفقه، فإنه يبقى إمكان بيان عوار هذا الخطاب من داخل هذا العلم نفسه. فقد مضى حُجة الإسلام الغزالي إلى تأكيد قصور العقل، من خلال القول: إن دَوره الرئيس يتمثل في إثبات الشرع، ثم يقوم، بعد ذلك، بعزل نفسه، والاكتفاء بالتلقي عنه؛ لأن الشرع، بعد إثباته، هو ما يحدد للإنسان ما يقصر عقله عن إثباته من حُسن الأفعال وقبحها.[٩١] وإذ يؤسس الغزالي حجته، في عزل العقل، على أنه يضع قيَمًا متباينة ومتغيرة للأفعال، فإن ذلك يعني أنه يتصوَّر أن دلالة الحُسن والقبح، التي يُسبغها الشرع على الأفعال تكون نهائيةً ومطلَقة؛ بمعنى أن ما قضى الشرع بحُسنه مثلًا، يظل حسنًا على الدوام، ومن دون أي تعلُّق له بالوقت، والبيئة، والحال.

---

[٩١] الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٦.

ومن حُسن الحظ، يستحيل، من داخل علم الأصول نفسه، قبول ما يقرره الغزالي من دوام دلالة الأحكام الشرعية وثباتها؛ وأعني من حيث يدخل «الوقت» في جوهر تركيبها. ومن هنا، ما احتج به الرازي في مواجهة مُنكري «النسخ» (الذي لا يكون إلا في الأحكام دون سواها من الأخبار وغيرها) من أنه «إن قيل: لو كان الثاني [الحكم الناسخ] أصلح من الأول [الحكم المنسوخ]، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس.»[٩٢] وإذ يربط الرازي صلاح الحكم الشرعي بوقته، فإنه يقرر، بذلك، استحالة أن تكون دلالته نهائيةً ومطلَقة؛ بل إنه يدور ويتحول مع الوقت. والملاحَظ أن الرازي لم يربط هذا الدوران للحكم، وتحوله مع الوقت، بما يترتب على ذلك من مصلحةٍ للعباد، بل بما يئول إليه من رفع شبهة أن يحكم الله بما هو ناقص؛ وبما يعنيه ذلك من أن رفع الشبهة عن «الله» يرتبط بتقرير ما فيه صلاح «الناس». بطبيعة الحال، لا بد من النظر إلى هذا الربط لصلاح الحكم الشرعي بوقته على أنه من القواعد الكلِّية، التي لا يمكن القول بانطباقها على شريعةٍ ما دون غيرها؛ بمعنى أنه يتعذر القول إنها تنطبق فقط على شرائع ما قبل الإسلام، وأن شريعة الإسلام تخرج عنها.

وفضلًا عن ذلك، يبدو أن نسبة الثبات والدوام إلى الأحكام يتعارض مع ما استقرَّت عليه التجربة الفقهية، حتى مع الجيل الأول من المسلمين؛ حيث بدا أن ثمة أحكامًا ثابتة بالشرع، ما يترتب على ذلك من وجوب تقرير «حُسنها»، ومع ذلك، جرى تعطيل العمل بها بعد بعض الوقت، وعلى النحو الذي يُحيل إلى أنها قد توقفَت عن أن تكون «حسنة». وكمثالٍ على ذلك، قرر الشرع نصيبًا للمؤلَّفة قلوبهم في الصدقات. وقد أورد القرطبي عن أبي جعفر النحاس قوله إن «هذا الحكم فيهم ثابت.»[٩٣] ولذلك إن «الأمر [الحكم] ماضٍ أبدًا، لأن الآية محكَمة، لا نعلم لها ناسخًا من كتابٍ ولا سُنة.»[٩٤] وعلى الرغم من هذا الثبات،

---

[٩٢] الرازي: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ج٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص٢٥٠.

[٩٣] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ج١٠، ص٢٦٦.

[٩٤] أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م، ص٧١٩.

الذي يقرره البعض للحكم، فإن القاضي ابن العربي قد مضى إلى أن «الذي عندي أنه إن قويَ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطُوا سهمهم، كما كان رسول الله يعطيهم.»[٩٥] ما يعنيه ذلك من أن الحكم ليس ثابتًا على نحوٍ مطلَق، بل إنه موقوف على شرطٍ بعينه، وعلى النحو الذي يجعله قابلًا للتحول. ومن حُسن الحظ، أن هذا التحول قد حدث بالفعل؛ حين أَوقف عمر بن الخطاب دفْع هذا السهم (المقرَّر بالقرآن) إلى اثنَين ممن تقطع المصادر بأنهما من «المؤلَّفة قلوبهم» هما عُيَينة بن حِصن، والأقرع بن حابِس، وخاطبهما قائلًا: «إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا واجهدا جهدكما.»[٩٦] وهكذا، تغيُّر حال الإسلام من «الذل» إلى «العزة» (بحسب ما تصوَّر عمر) قد قضى برفع ما هو ثابتٌ بشرعٍ محكَم؛ على النحو الذي يقدح في تصوُّر أن يكون الشرع مقررًا لقيمةٍ ثابتة، كقيَم السواد والبياض، التي لا تختلف في حق زيد أو عمرو، على قول الغزالي، بقدر ما يبدو أن القيمة التي يقررها تختلف، بدَورها، تبعًا لاختلاف الوقت والحال. ولعلَّ المرء، حين يدرك أن «العقل» هو ما يقف وراء ما يحدث من التحول في دلالة الحكم الشرعي ذاته (من الإيجاب إلى المنع)، يصل إلى استحالة قبول ما يقرره الغزالي من وجوب أن يقوم العقل بإثبات الشرع، ثم يعزل نفسه، ويكتفي بمجرَّد التلقي؛ وأعني من حيث يبقى الشرع بعد «الإثبات» في احتياجٍ دائم إلى اشتغال العقل عليه. فإنَّ كوْن دلالة الحكم الشرعي ليست نهائيةً ومطلَقة؛ بل مفتوحة ومتحركة، يؤكِّد على هذا الاحتياج للعقل الذي يقوم بالدور الحاسم في هذا التحريك للدلالة. فإن الحكم لا يكتسب جدارته في البقاء من كونه منصوصًا عليه في القرآن فحسب؛ بل من السياق الذي يتحقق داخله الفعل الذي يكون موضوعًا لهذا الحكم؛ بما يعنيه ذلك من أن كلًّا من العقل والسياق يدخلان في تقرير إيجاب الحكم أو منعه.

وإذ يكون الشرع — والحال كذلك — في احتياجٍ إلى العقل، الذي يملك وحده القدرة على تحريك الدلالة بحسب السياق، لكي يظل قادرًا على التجاوب مع مقتضيات الحال والوقت التي لا تقبل الثبات أبدًا، فإن ذلك يعني أن في عزل العقل وإبعاده ما سيؤدِّي إلى تقويض نظام الشرع بالكلِّية. ولأنه لا يمكن تصوُّر أن يقصد الشرع إلى تقويض نفسه،

---

[٩٥] ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٥٣٠.

[٩٦] قلعجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط٤، ١٩٨٩م، ص٤٧١.

عبْر عزل العقل، فإنه لا يبقى إلا أن «السياسة» هي ما يقف وراء هذا العزل. لكنه يَلزم تأكيد أن السياسة، حين تقوم بعزل العقل، على هذا النحو، لا تفعل إلا أن تقوم، في الآن نفسه، بتقويض نظام الشرع ذاته. ولعلَّ القيمة القصوى هنا تتجلى في أن عزل العقل يتطابق مع تقويض الشرع.

وإذا كان تقويض نظام الشرع يُحيل إلى الدخول به في دائرة الركود، التي يصبح فيها مجرَّد منظومةٍ مغلقة، فإن ذلك يعني أن «السياسة»، عبْر عزلها للعقل، هي ما يقف وراء التحول من «الشريعة/الجوهر والروح» إلى «الشريعة/الشكل والرسم». وللغرابة، إن ذلك كان تحوُّلًا بالشريعة من المعنى الذي أعطاه لها «القرآن»؛ وكانت فيه أدنى إلى جملة المبادئ التأسيسية الكُبرى التي تحظى بتوافُق بني البشر جميعًا عليها، إلى المعنى الذي جعلها فيه «التاريخ» مجرَّد منظومةٍ مغلقة من الأحكام والحدود العقابية ذات الطابع الإجرائي. وهنا، يَلزم تأكيد أن الجيل الأول من متلقِّي الشريعة (الصحابة) قد تعاملوا معها بحسب الدلالة التي أعطاها القرآن لها؛ والتي تُحيل إلى الانشغال الجوهري بالمبتدأ التأسيسي أو القيَمي الكلِّي، ولو كان ذلك على حساب الحكم الإجرائي الجزئي. وعلى وجه التحديد، يمكن الإشارة إلى موقف عمر بن الخطاب من سهم «المؤلَّفة قلوبهم»؛ الذي قدَّم فيه عمر بن الخطاب «القيمة التأسيسية» في الشريعة على «الحدود الإجرائية» فيها، ولو كان هذا الإجرائي مما يقرره القرآن بنصه.

ولعلَّ ذلك يكشف عن أن إمكانية قولٍ جديد في الشريعة لا بد من أن تؤسس نفسها على استعادة الفهم القرآني (المُنفتح) لها، وذلك في مواجهة ما يبدو أنه تاريخٌ من الفهم (المُنغلق) الضيِّق، الذي تتحكم فيه مفاهيم صنعَتها عصور الجمود والركود الطويل، التي عاشتها المجتمعات الإسلامية. ولسوء الحظ، إن الأمر لا يقف عند مجرَّد ركود المفاهيم وجمودها، بل يتجاوز إلى الانحراف شبه الكامل بها عن المجال التداولي لها في القرآن. وعلى الرغم من ذلك، لا يكف منتجو هذا الفهم وحُرَّاسه عن ادِّعاء أن القرآن هو مصدر تلك المفاهيم، لكي يهبوها حصانته وقداسته؛ وذلك بمثل ما هو حاصل مع مفهوم الشريعة. وبحسب هذا الادِّعاء، لا يقدر المفهوم على الانكشاف عن حمولته المعرفية، التي يثريه بها القرآن، بقدر ما ينتصب كأداةٍ يتلاعب بها الخصوم في حروب الهيمنة والإقصاء.

الفصل الثاني

مفهوم الشريعة بين غربة المعنى وارتحالات الدلالة

يبدو، على العموم، أن الاستخدام الراهن للعديد من المفاهيم (التي يقال إنها إسلامية) يرتبط بذلك التاريخ الطويل، الذي يطوي في جوفه ضُروبًا من الفهم والنظر التي خضعَت لتوجيه حاجات وإكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي، الذي عاشه المسلمون. وهكذا، إن ما يكون للتاريخ من دور في بناء هذه المفاهيم يفوق بكثير ما يكون للقرآن؛ وذلك على الرغم من غلبة الظن بأن القرآن هو صاحب الدور الأبرز في صَوغ المفاهيم الإسلامية؛ بل إنه يبدو — لسوء الحظ — أن التاريخ قد اتجه بالمفاهيم إلى آفاق أكثر ضِيقًا من تلك التي أراد لها القرآن أن تمضي نحوها. وكمثالٍ، إذا كان ما يغلب على الاستخدام الراهن لمفهوم الشريعة هو ربطه بالأحكام والحدود الإجرائية، فإن هذا الربط يجد ما يؤسِّسه في التاريخ، وليس في القرآن، الذي يربط الشريعة بما يقوم فوق الأحكام والحدود من المبادئ والقيَم التأسيسية الكُبرى (كالعدل، والصلاح، والإخاء، والمساواة، والرحمة، وعدم التمييز، وغيرها). وإذا كان من المتصوَّر أن ربْط المفهوم (أي مفهوم) بالتاريخ يجعله أكثر اتساعًا لكي يكون قادرًا على أن يستوعب ما يجري فيه من تحوُّلاتٍ مستمرة؛ فإن الأمر يبدو على العكس تمامًا من ذلك، فيما يخص مفهوم الشريعة، الذي يبدو أن التاريخ قد مارس عليه ضروبًا متلاحقة من التضييق والتشديد، على عكس القرآن، الذي يمنحه دلالةً أكثر اتساعًا ومرونة. وبطبيعة الحال، حين يراوغ البعض فيخفي هذا المفهوم الضيِّق (الذي أنتجه التاريخ) للشريعة (والذي يختزلها في الحدود والأحكام) وراء القرآن، فإنه لا سبيل إلى فضْح تلك المراوغة إلا عبْر استعادة مقاربته القرآنية الأكثر اتساعًا ورحابة.

فقد أورد القرآن الجذر «شرع» (بالمعنى الدالِّ على الشريعة) أربع مرات؛ كان، في ثلاثٍ منها، منسوبًا إلى الله وحده.[1] وفي المرة الوحيدة، التي نسب فيها القرآن الفعل «شرعوا» إلى البشر، فإن ذلك كان على سبيل الاستنكار والتعريض؛[2] بما يعنيه ذلك من تصوُّر عدم إمكانية نِسبة هذا الفعل إلى غير الله أبدًا. وحين يضاف إلى ذلك أن القرآن قد أورد مشتقات الجذر «فقه» عشرين مرة، كان فيها جميعًا في صيغة الفعل المنسوب إلى البشر فحسب، فإن الدلالة القصوى لذلك تتمثل في «إلهية» ما يربطه القرآن بالفعل «شرع»، في مقابل «بشرية» ما يربطه بالفعل «فقه».

ولعلَّ قراءةً لما أضافه القرآن إلى الله من أنه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)، لَتكشف عن صرْف القرآن لدلالة الفعل «شرع» إلى ما قاله القرطبي إنه «التوحيد، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والتقرب إلى الله بصالح الأعمال، والزلف إليه بما يردُّ القلب والجارحة إليه، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل، والزنى، والأذية للخلق كيفما تصرَّفَت، والاعتداء على الحيوان كيفما دار، واقتحام الدناءات، وما يخرم المروءات، فهذا كله مشروعٌ دينًا واحدًا وملة متحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفَت أعدادهم.»[3] وإلى ما قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه: «ما يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحُسن الصدق، والعدل، والإحسان، والقول بقبح الكذب، والظلم، والإيذاء.»[4] إن ذلك يعني أن الفعل «شرع»، الذي اختص به القرآن اللهَ وحدَه، إنما ينصرف إلى المشترك بين بني البشر؛ ما ينضوي تحت كليَّات الدين وأمهات الفضائل؛ أو هو أصول الدين التي تطابق الأنبياء

---

[1] ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ﴾ (الشورى: ١٣)، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾ (الجاثية: ١٨).

[2] ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ﴾ (الشورى: ٢١).

[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج١٨، ص٤٥٢-٤٥٣.

[4] الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ج٢٧، ص١٥٧.

في صحتها،[٥] والتي يجب أن يكون المراد منها (على قول الرازي) شيئًا مغايرًا للتكاليف والأحكام، لأنها مختلفةٌ متفاوتة.[٦] وهكذا، يتبلور القول صريحًا بأن دلالة الفعل «شرع» لا تنصرف إلى «التكاليف والأحكام الإجرائية»، أو الشريعة بالمعنى القانوني؛ بل إلى ما يقوم فوقها مما أورد الطبري أنه «الدين كله»،[٧] أو الكلِّيات التأسيسية، التي يتشارك فيها، ليس الأنبياء فحسب؛ بل لعله يمكن القول إن الكثيرين من بني البشر جميعًا يعتقدون بها. فإن هذه الكلِّيات مما تتطابق عليه صوَر الأديان كافة (حتى غير الإبراهيمية)، وذلك على عكس «التكاليف والأحكام والحدود»، التي تبقى موضوعًا لضروبٍ من التفكير، الذي تصبح معه ساحة للتبايُن والاختلاف؛ حتى ضِمن الدين الواحد؛ لأنها «من فروع المسائل التي تختلف فيها الأدلة، وتتباين فيها الأفهام، فإنها من مطارح الاجتهاد، ومواطن الخلاف.»[٨]

ولعلَّ دليلًا على أن ما يقرره القرآن بالفعل «شرع» من «الكلِّيات التأسيسية» هو شيءٌ مغايِر للتكاليف والأحكام المتقررة في الفقه؛ يأتي من التبايُن الظاهر بين التوجيه القرآني وبين الحكم الفقهي بخصوص قتل الأنفس. فإذ يُحرَّم في القرآن قتل الأنفس على العموم، ومن دون أي تمييز؛ على النحو الذي جعل القرطبي يقرر أن «تحريم القتل» من كلِّيات الدين المقررة بالفعل «شرع»،[٩] فإن الأحكام الفقهية قد راحت تُمايِز في الدماء بحسب الدين، والمكانة الاجتماعية، والنوع. فقد مضى التوجيه القرآني إلى تقرير المساواة الكاملة في الدماء بين بني البشر من دون أي تمييزٍ بينهم؛ حيث «يُقتل الحر بالعبد، والمسلم بالذمي، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، فعمَّ، وقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥).

---

[٥] ولعلَّ في ذلك تفسيرًا لما جرى من صرْف مفهوم الشريعة، في الكتابات الإسلامية المبكرة، إلى الدلالة على «أصول الدين» التي هي واحدة في كل الشرائع تقريبًا؛ وكمثالٍ يمكن الإشارة إلى كتاب «الشريعة» للآجري، وكتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» للأصفهاني.

[٦] الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢٧، ص١٥٧.

[٧] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، سبق ذكره، ج٢٠، ص٤٨٠.

[٨] الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، القاهرة، (د. ت)، ج٤، ص٦٩٤.

[٩] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣)، وكذا ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥).

وقالوا: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة، التي تكفي في القصاص؛ وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد. فإن الذمي محقُون الدم على التأبيد، والمسلم كذلك، وكلاهما قد صار من أهل الإسلام. والذي يحقِّق ذلك أن المسلم يُقطَع بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدلَّ على مساواته لدمه؛ إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه.»[10] وعلى العكس من هذا التوجيه القرآني إلى التسوية بين بني البشر في القصاص؛ سارت منظومة الفقه في اتجاه تثبيت التمييز؛ وما يعنيه ذلك من أن ما يقرره القرآن بالفعل «شرع» من تحريم قتل النفوس أمر مغايِر لما تقرره أحكام الفقه؛ التي تقطع بأن «الجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد. وقال أبو ثور: لَمَّا اتفق جميعهم على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس، كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرَّق منهم بين ذلك فقد ناقض ... وأيضًا، الإجماع فيمن قتل عبدًا خطأ أنه ليس عليه إلا القيمة، فكما لم يشبه الحر في [القتل] الخطأ، لم يشبهه في [القتل] العمد. وأيضًا، إن العبد سلعة من السلع يُباع ويُشترى، ويتصرف فيه الحر كيف شاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقارنة.»[11] وهنا، إذا كان «حفظ النفوس» من قبِيل المبدأ التأسيسي الكلِّي، فإنه لا يمكن قياسه على ما دون النفوس، الذي يمكن أن يكون مجالًا للتمييز وعدم المساواة؛ بمعنى أن التمييز بين الحر والعبد، والمسلم وغير المسلم، فيما دون النفوس، كالمال والملكية وغيرها من الأمور ذات الطابع الإجرائي، لا يمكن أن يكون أصلًا للتمييز فيما يختص بالنفوس. ويرتبط ذلك بأن ما يخص حفظ النفوس هو من «الكلِّي التأسيسي»، الذي لا يمكن، أبدًا، أن يُقاس على ما دونه مما يتعلق بأمور المال والملك وغيرها من الأمور «الجزئية الإجرائية». وفيما يخص «حرمة الدماء التي تؤسس للقصاص»، يلحظ المرء أن منظومة الفقه قد راحت تؤسِّس التمييز في الدماء على السُّنة أو الإجماع،[12] وذلك فيما

---

[10] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سبق ذكره، ج٣، ص٦٧.

[11] المصدر نفسه، ج٣، ص٦٨.

[12] «قال المالكية: يُقتَل الأدنى صفةً بالأعلى، كذمي قتل مسلمًا، أو كحُر كتابي يُقتَل بعبدٍ مسلم؛ لأن الإسلام أعلى من الحرية. ولا يُقتَل الأعلى بالأدنى، كمسلمٍ بكافر، وكمسلمٍ رقيق بحُر كتابي ... واحتجوا على مذهبهم بما روي من حديث الإمام علي، كرم الله وجهه، أنه سأله قيس بن عبادة والأشقر: هل عهد إليه رسول الله ﷺ عهدًا لم يعهده إلى الناس؟ قال: لا، إلا ما في كتابي هذا، وأخرج كتابًا من قراب سَيفه، فإذا فيه «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سِواهم، ولا يُقتَل مؤمن

كانت التسوية في الدماء تؤسِّس نفسها، بالكامل، على ما ينتمي إلى القرآن. وحتى إذا جرى الاحتجاج بأن القرآن ينطوي على التمييز بين الحر والعبد، فإن الرد على ذلك يكون بتأكيد أن القرآن لم يكن هو الذي وضع هذا التمييز؛ بل إنه قد وجد نفسه في مواجهته، وكان عليه أن يتعامل معه بما يؤدِّي إلى رفعه في نهاية المطاف. وهكذا، وضع جملة أحكام وتحديداتٍ إجرائية تنظِّم وضعًا قائمًا، وتسعى إلى تجاوزه؛ بما يعنيه ذلك من أنها ليست أحكامًا نهائية ومطلَقة أراد لها القرآن أن تدوم وتستمر؛ بل إنها مشروطة، ليس فقط بوقتها؛ بل بقدرتها على تحقيق المبدأ الكلِّي التأسيسي الأسمى؛ الذي هو المساواة بين البشر جميعًا. وهكذا، لا يتعلق الأمر بأن الحكم الشرعي الخاص بمسألةٍ ما لم يعد متماشيًا مع اللحظة الزمنية المتغيرة؛ بل إنه (وهو الأهم) قد فقد ما كان له من قدرة على تحقيق المبدأ التأسيسي الكلِّي، الذي جاء الحكم من أجْل تحقيقه أصلًا، أو قد تحول إلى عائقٍ أمام تحقيق هذا المبدأ. ولعلَّ ذلك يطرح رؤيةً مستجدة في التعاطي مع الأحكام تتجاوز ما جرى الاستقرار عليه من ربط الأحكام بتاريخها، إلى ربطها بالمبادئ التأسيسية الكلِّية، التي وُجِدَت من أجْلها؛ بما يعنيه ذلك من أن استمرارها في الوجود مرتبط بقدرتها على تحقيق هذه المبادئ التأسيسية الكُبرى.

وفضلًا عن هذه المغايَرة، إن حقيقة أن «التكاليف والأحكام والحدود» تكون موضوعًا للتفكير (اكتِناهًا لحكمتها ووعيًا بعِللها، وشروط إنفاذها، والموانع التي تحُول دون هذا الإنفاذ) لَمِما يجعلها من قبِيل ما يندرج تحت مظلة «الفقه»، الذي أضاف القرآن فِعله إلى البشر وحدهم، بحسب ما تشير الآية ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، التي تجعل التفقُّه في الدين فعلًا للناس. فقد ورد الجذر «ف ق هـ» بمشتقَّاته (تفقهون، نفقه، يفقهوا، يفقهون، يفقهوه، يتفقهوا) نحو عشرين مرةً كان فيها جميعًا فعلًا للإنسان فحسب. وغنيٌّ عن البيان أن اختصاص الإنسان بالفعل «فقه» يتَّسق مع كون الفقه فعل الفهم (الذي يكون من الإنسان)، على عكس الفعل «شرع»، الذي يحمل معنى الفعل البدئي الأول (الذي يكون من الله). وفيما يكون من المنطقي أن

بكافر.» واحتجوا على مذهبهم، أيضًا، بإجماع العلماء.» وإذَن إنه الاحتجاج من الحديث والإجماع على ما يؤسِّس للتمييز وعدم المساواة في الدماء. انظر: الجزيري، عبد الرحمن، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م، ج٥، ص٢٤٩.

يختص الفعل الإلهي البدئي بما هو كلِّي وشامل، فإن فِعل الفهم الإنساني يختص بما ينطوي عليه هذا الكلِّي الشامل من ممكناتٍ كامنة يستجليها الفهم.

ولعلَّ هذا التمييز القرآني بين «كليٍّ ثابت مشترك» مردود إلى الله بالفعل «شرع»، وبين «جزئيٍّ متغيِّر خاص» مردود إلى الناس بالفعل «يتفقهوا»، يؤسِّس لقراءةٍ للآية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، على أساس تبايُن لفظتَي «الشرعة» و«المنهاج»، وليس ترادفهما. فإنهم «قالوا في قوله: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ أي سبيلًا وسنة.»[١٣] بمعنى أن الشرعة هي السبيل، بينما المنهاج هو السُّنة. وإذ يشير السبيل إلى معنى «الطريق»، الذي يسير فيه كل الناس من دون تمييز، فإن المنهاج يشير إلى السُّنة، التي تحمل معنى «الطريقة» المحددة، التي تكون مخصوصة بجماعة من الناس يتبعونها. ولعلَّ ذلك يئول إلى تأكيد شمول الشرعة/الشريعة (الإلهية) بما هي «الطريق»، الذي يتسع لكل بني البشر، في مقابل بيان خصوصية السُّنة بما هي «الطريقة»، التي تخص جماعةً بعينها من الناس، وليس جميعهم. وهكذا، تنصرف الشريعة إلى «المتفَق عليه» بين الناس، فيما المنهاج يُحيل إلى «المُختلَف فيه» بينهم. وتبعًا لذلك، إن «معنى الآية — حسب القرطبي — أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع (بمعنى الأحكام)،[١٤] والعبادات، والأصل التوحيد الذي لا اختلاف فيه.»[١٥] ويعني ذلك أن الأحكام، وصور العبادات، هي ما يختلف بين أصحاب المِلَل. أما الشريعة بما هي أصل الدين، فإنها تكون موضوعًا للاتفاق.

وعلى الرغم من الاتفاق على تقرير «قاعدة في ألفاظٍ يُظَن بها الترادف، وليست منه، ولهذا وُزعَت بحسب المقامات، فلا يقوم مرادفها فيما استُعمِل فيه مَقام الآخر، فعلى المفسِّر مراعاة الاستعمالات، والقطع بعدم الترادف ما أمكن.»[١٦] فإن ثمة من المفسرين من

---

[١٣] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٩٩٩م، ج٣، ص١٢٩.

[١٤] على الرغم من إقرارهم بوجوب رد الشريعة إلى ما يعلو بها فوق التكاليف والأحكام، فإن المفسرين لم يقدروا، في أغلب الأحيان، على التحرر الكامل من ربط الشريعة بالأحكام.

[١٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٩.

[١٦] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٥٧م، ج٤، ص٧٨.

راح يقول بالترادف بين الشرعة والمنهاج ابتداءً من أن «الشريعة في اللغة هي المذهب والملة والمنهاج.»[17] بما يؤدِّي إلى أن «معنى ﴿جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾ (الجاثية: ١٨)، أي على منهاجٍ واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق.»[18] فإنهم قد ارتفعوا بالمنهاج إلى المعنى الكلِّي للشريعة؛ على نحو ما أورد الطبري: «ثم جعلناك يا محمد، من بعد أنبياء بني إسرائيل، الذين وصفتُ لك صفتهم ﴿عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾؛ أي على طريقة، وسنة، ومنهاج من أمرنا الذي أمرْنا به مَن قبلك من رسلنا.»[19] وهكذا، إن المنهاج يتساوى مع الشريعة في كونه من قبِيل الكلِّي، الذي اجتمعَت عليه الأنبياء والرسل جميعًا. وإذا كان الجمع هنا لا يمثِّل خروجًا على المقتضى القرآني، باعتبار أنه يستهدف تكريس ما هو كلِّي وشامل في الشريعة، فإن ثمة، أيضًا، من راح يجمع بين «الشرعة والمنهاج»، ولكن مع توجيه دلالتهما معًا، لا إلى المعنى الرحب الذي يتسعان فيه لكل الرسل، بل إلى معنًى ضيِّق تكون فيه «الشرعة والمنهاج هي دين محمد عليه الصلاة والسلام، وقد نُسِخ به كل ما سِواه.»[20] وما يعنيه ذلك من توجيه الجمْع بين الشرعة والمنهاج بعيدًا عما يسعى إليه القرآن.

وحين يبدو الأمر لا يقف عند مجرَّد تأكيد القرآن على التمييز بين «الكلِّي الثابت» وبين «الجزئي المتغير» في الشريعة؛ بل يتجاوز إلى ما أدركه البعض (وأعني الرازي) من «أن سعي الشرع في تقرير النوع الأول [الكلِّي الثابت] أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني [الجزئي المتغير]» فإن ذلك يؤدِّي إلى وجوب التنبيه على أولئك الساعين إلى حسْم معاركهم السياسية بسلاح الشريعة بأن ينصتوا إلى صوت القرآن، الذي يلحُّ على تصوُّر الشريعة بما هي «الكلِّي المشترك» بين البشر، بدلًا من استدعاء ما رسَّخه التاريخ لها من تصوُّرٍ يختزلها، في المقابل، على «الأحكام والتكاليف»، التي تكون من مسائل «الاجتهاد والاختلاف». وللمفارقة، إن الإنصات إلى ما أعطاه القرآن للشريعة من دلالةٍ منفتحة سوف يجعلها أكثر تجاوُبًا مع دولة المواطنة الحديثة، التي لا تعرف إلا التسوية بين الناس، وعدم التمييز بينهم؛ على النحو الذي تصبح معه (بما هي على قول القرطبي «دينًا واحدًا

---

[17] الشوكاني، فتح القدير، مصدر سابق، ج٥، ص١٠.

[18] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص١٥٤.

[19] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج٢١، ص٨٥.

[20] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٩.

وملةً متحدة، لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفَت أعدادهم.») إطارًا جامعًا لأبناء الوطن كافة من دون التمييز بينهم لاختلاف مذاهبهم، ومِللهم، وأديانهم.

وإذا كانت الشريعة تُحيل — والحال كذلك — إلى «التأسيسي المشترك بين البشر»، فإن الفقه يُحيل، في المقابل، إلى «الإجرائي الجزئي»، الذي يتحقق من خلاله هذا «المبدأ التأسيسي الكلِّي»، بحسب تحديدات الزمان والمكان. وإذ يُدرك دُعاة الإسلام السياسي أن لفظة «الفقه» تخلو من هالة القداسة، التي تحيط بلفظ «الشريعة»، فإنه كان لا بد من السعي إلى إخفاء الفقه (بدلالته الإنسانية) وراء الشريعة (بدلالتها الإلهية). وغنيٌّ عن البيان أن هذا السعي إلى إخفاء الفقه (غير المقدَّس)، وراء الشريعة (المُسيَّجة بالقداسة)، إنما يستهدف إضفاء تلك القداسة على رؤى هؤلاء الدعاة (التي هي نِتاج اجتهادات، وميول، وانحيازات تكون إنسانية بطبيعتها). وإذَن إن السعي إلى إضفاء القداسة على ما هو إنساني، وغير مقدَّس بطبيعته، هو القصد من وراء استراتيجية إخفاء «الفقه» وراء «الشريعة»؛ على النحو الذي تتحول فيه اختياراتٌ سياسية وقانونية بعينها إلى مقدَّسات لا يمكن مساءلتها، أو حتى الحوار معها. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التحويل للرؤى السياسية إلى مقدَّساتٍ دينية لا يقبل المساءلة، إنما يهدف إلى حشد الجمهور (الذي لا يصدر في اختياراته عن العقل وإنما عن الانفعال الخاضع لتوجيه المتلاعبين به) على نحوٍ كامل، وراء تلك الرؤى. إنه الجمهور، الذي لا تدرك فيه خطابات الاستبداد إلا قطعانًا يجري حشدها من أجْل السيطرة على المجال العام من خلال لغة الغريزة والانفعال؛ التي تؤكِّد التجربةُ أنها تكون دومًا ضد نظامَي الدين والعقل.

ومن حُسن الحظ أن الطريقة، التي جرى التعامل بها مع مفهوم الشريعة (بحسب ما تنطق به مضامين المصنَّفات المبكرة التي حملَت لفظة الشريعة في عناوينها) تكشف عن نوعٍ من الفهم المجاوِز لما استقر لاحقًا من اختزالها في مجرَّد الفقه القانوني؛ أي الأحكام والتكاليف. فقد خصص أبو الحسين الآجري (المتوفى ٣٦٠ هجرية) كتابه «**الشريعة**» لبيان أصول الاعتقاد من خلال النصوص، والآثار، والنقول، ومن دون أي إشارة إلى ما يتعلق بالأحكام والتكاليف. وعلى الرغم من أن الكتاب يقوم على تمييز ما يعدُّها عقيدة السلف عن غيرها من عقائد الفِرَق الأخرى، فإنه يبقى كتابًا في أصول الدين التأسيسية، وليس في فروعه، التي استقر التقليد على اعتبارها خاصة بالأحكام وحدها. وإذ الاعتقاد يتعلق بأصول الدين التي هي (على قول أحد المنتسبين إلى عقيدة السلف) «التوحيد والإيمان بالله، وطاعة رسله، وقبول شرائعه، وأن هذه الأمور قد تطابقت عليها

الشرائع.»[٢١] فإن ذلك يعني أن اقتصار الكتاب على ما يقول إنها أصول السلف بالذات، لا يؤثِّر في حقيقة أنه يظل يتعامل مع الشريعة بما هي شيءٌ مغايِر للتكاليف والأحكام الشرعية.[٢٢] وعلى الدرب نفسه يسير معاصره ابن بطة العكبري (المتوفى ٣٧٨ هجرية) في كتابه «**الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**»؛[٢٣] الذي خصصه، أيضًا، لبيان العقيدة (السلفية) نفسها التي انشغل بها الآجري، وعدها عقيدة الفرقة الناجية. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أن كل ما يورِده تحت عنوان الشريعة لا يرجع إلى الأحكام والتكاليف، بقدر ما يعود إلى أصول الاعتقاد، التي تُحيل إلى ما هو كُلِّي وتأسيسي في مقابِل الأحكام، التي تبقى أكثرَ جزئيةً وإجرائية.

ويظهر ذلك، على نحوٍ أجلى، في كتاب الأصفهاني (المتوفى ٥٠٢ هجرية)، المسمَّى «**الذريعة إلى مكارم الشريعة**»؛ الذي يكاد يكون كتابًا في الفضائل التي تختص بالبشر جميعًا. يؤكِّد ذلك ما درج عليه المصنِّفون[٢٤] من تصنيف الكتاب ضِمن مجال علم الأخلاق؛ وبما يؤشِّر عليه ذلك من تعامله مع مفهوم الشريعة، لا بدلالته على الأحكام والتكاليف الشرعية، التي تخص جماعةً بعينها؛ بل بدلالةٍ تُحيل إلى فضائل الأخلاق، التي تخص البشر على العموم، وبصرف النظر عن تبايُن أديانهم ومِللهم. ولعلَّ ذلك هو الأصل فيما قيل من أن الراغب «إنما كان جُل اهتمامه بالإنسان وقضاياه في معاشه ومعاده.»[٢٥] وليس من شكٍّ في أن هذا الاهتمام بالإنسان هو الذي جعله يتبنَّى الدلالة (الإنسانية الرحبة) ذاتها، التي يعطيها القرآن للمفهوم؛ بما يترابط مع ما يقرره البعض من «أن الراغب لم يكن ذا اتجاهٍ سياسي أو ديني [يعني مذهبي].»[٢٦] وإذ يئول ذلك إلى أن الاتجاهات

---

[٢١] الشوكاني، فتح القدير، مصدر سابق، ج٤، ص٦٩٤.

[٢٢] الآجري، أبو الحسن، الشريعة، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف النصر، مؤسسة قرطبة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م. الكتاب منشور في ثلاثة أجزاء.

[٢٣] العكبري، ابن بطة، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، تحقيق رضا بن نعسان معطي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٨٨م. والكتاب منشور في ٨ أجزاء.

[٢٤] بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة رمضان عبد التواب وآخر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ج٥، ص٢١١.

[٢٥] الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٧.

[٢٦] المصدر نفسه، ص٢٤.

السياسية والدينية (أو الأيديولوجية) تؤدِّي إلى ضمور البُعد الإنساني، فإن ذلك ينعكس على الدلالة التي يكتسبها كل ما يشتغل تحت مظلَّتها من المفاهيم، ومنها مفهوم الشريعة بطبيعة الحال؛ حيث تتخلى الشريعة، تحت هذه المظلة ذات الطابع الأيديولوجي، عن طابعها القيَمي الأخلاقي، الذي يربطها بالبشر عمومًا، ليغلب عليها الطابع القانوني المتزمِّت.

وبسبب تحرُّره من هذا الانحياز الأيديولوجي؛ راح الأصفهاني، على العموم، «يجمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه.»[٢٧] ومن هنا، مضى يعيِّن مكارم الشريعة بأن «مبدأها طهارة النفس بالتعلم، واستعمال العفة، والصبر، والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة، والجود، والحلم، والإحسان، فبالتعلم يتوصَّل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصَّل إلى الجود، وباستعمال الصبر يدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة يصحح الأفعال، ومن حصل له ذلك فقد تدرع بالمكرمة المعنية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وصلح لخلافة الله تعالى عز وجل، وصار من الربَّانيين، والشهداء، والصديقين.»[٢٨] وإذ تبدو المكارم أدنى ما تكون إلى الفضائل الإنسانية العامة، فإن في ذلك تفسيرًا لما مضى إليه البعض من تصنيف **«الذريعة إلى مكارم الشريعة»** ضِمن مجال الأخلاق؛ بما يؤكِّد أن الأصفهاني يتعامل مع مفهوم الشريعة، لا بدلالته على الأحكام والتكاليف الشرعية، التي تخص جماعةً دينية أو مذهبًا بعينه؛[٢٩] بل بما يشير إلى دلالةٍ لا تقف عند حدود جماعةٍ بعينها؛ بل تتعدى إلى البشر جميعًا بصرف النظر عن تبايُن أديانهم ومِللهم.

وإذ يؤكِّد الأصفهاني — والحال كذلك — الطابع الإنساني العام لهذه المكارم؛ على النحو الذي لا ترتبط فيه بدينٍ معيَّن، فإنه يفصل بينها وبين العبادة (التي ترتبط بدين بعينه)؛ بمعنى أنه فيما تكون «كل مكرمةٍ عبادة، فليس كل عبادةٍ مكرمة.»[٣٠] وعلى الرغم

---

[٢٧] المصدر نفسه، ص٢٦.

[٢٨] المصدر نفسه، ص٣٤.

[٢٩] ومن هنا، ما بدا من وقوفه خارج «المذهبية»؛ فكان من نتيجة هذا «أنْ عدَّه أصحاب التراجم السُّنية عالمًا من علماء أهل السُّنة، كما عدَّه أصحاب التراجم الشيعية عَلمًا وحكيمًا من حكمائهم، ونتج عن كل هذه الظروف أن أُلصقَت به تهمة التشيُّع حينًا، وتهمة الاعتزال حينًا آخر.» انظر: المصدر نفسه، ص٢٧.

[٣٠] المصدر نفسه، ص٣٤.

مما يقوله من أنه لا مدخل لمكارم الشريعة إلا من خلال العبادة، فإن إلحاحه على التمييز بينهما يبقى قائمًا؛ بمعنى أن القيام بالعبادة لا يضمن وحده حصول مكارم الشريعة؛ بل لا بد من شيءٍ زائد عليها، وهو فعل الخير، وتحلية النفس بالفضائل الإنسانية. وهكذا، تحضر الشريعة عند الأصفهاني بما هي جملة الفضائل الإنسانية التأسيسية التي تتميز عن الأحكام. ومن هنا يمضي إلى حد القطع بأن الله نفسه يميز بين مكارم الشريعة وبين الأحكام؛ حيث «أشار — تعالى — بالعدل إلى الأحكام، وبالإحسان إلى المكارم.»[٣١]

وعلى الرغم من أن الانشغال بمبادئ الشريعة التأسيسية الكلِّية — ولو كان ذلك على حساب ما يقرره القرآن من إجراءاتٍ وحدود كما فعل عمر — قد راح يخفت، على نحوٍ متلاحق، فإن ثمة من الفقهاء من ظل يستعيد هذه المبادئ باعتبارها القلب الأعمق للشريعة. ولعلَّه يجوز القول بإمكان التمييز في حركة التفكير الفقهي بين مسارَين؛ عكس أحدهما التصوُّر الرحب للشريعة كإطارٍ قيَمي ذي طبيعة كلِّية يحكم ما يندرج تحته من قواعد تشريعية محققة له، بينما أحال الآخر إلى تصوُّرها على نحوٍ إجرائي ضيِّق؛ وبما آل إلى اختزالها في منظومة القواعد التشريعية، مع إهمال الإطار القيَمي الحاكم لها.

(١) النزوع القيَمي اللانصِّي في التفكير في الشريعة

يمكن الإشارة، ضِمن سياق التفكير في الشريعة من خلال إطارٍ قيَمي كُلي، إلى الجهود الفقهية عند الصحابة، وحتى مدارس التشريع الأولى السابقة على الإمام الشافعي. ويكاد عمر بن الخطاب يكون الأبرز بين الصحابة في بناء الأحكام الشرعية عبْر تغليب المبادئ الكُبرى والأصول على الأخبار والنصوص. وتبلغ هذه الغلبة حد إمكان قراءة فقهه كله من خلال جملة القيَم الكُبرى، التي أسند إليها تقريراته الفقهية. فإنه لا معنى لنهيه عن القطع في عام المجاعة مع أن النص (على قطع يد السارق والسارقة) شاملٌ لجميع الأوقات، إلا أنه يجعل «قيمة الحياة» مقدَّمة على «حق الملكية». وبطبيعة الحال، «لو كانت الأحكام، ومنها الحدود، يُتبع فيها النص المجرَّد لَما ساغ له رضي الله عنه، وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قول الله ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨).»[٣٢] من جهةٍ أخرى، كان في رفضه تقسيم الأرض المفتوحة في العراق على فاتحيها

---

[٣١] المصدر نفسه، ص٣٥.

[٣٢] شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٦٣.

يقدِّم مصلحة عموم المسلمين (في حاضرهم ومستقبلهم) على الحق الخاص الثابت للبعض منهم بنص القرآن،[٣٣] وكان يؤكِّد، برفض دفع سهم المؤلَّفة قلوبهم، وجوب إسقاط التمييز بين الناس على أساس المكانة والامتياز الاجتماعي؛ حيث كان المؤلَّفة قلوبهم «من أشراف الناس».[٣٤] وقد سلك عمر على هذا النحو المجاوِز للنص إلى ما يقوم وراءه مع السُّنة أيضًا؛ حيث «يروي مسلم وأحمد عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتَين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم. ولم تتفق الصحابة على ذلك؛ بل روي خلافه عن علي، وأبي موسى. ولكن عمر — رضي الله عنه — أمضاه عليهم كأنه

[٣٣] أورد أبو يوسف عن عمر قوله: «والله لا يُفتَح بعدي بلد فيكون فيه كبير نَيل، بل عسى يكون كلًّا على المسلمين، فإذا قُسِّمَت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يُسَد به الثغور؟ [وهي مصلحةٌ عامة] وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره [ممن هم من غير ذوي الحق الخاص]. فأكثَروا على عمر وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قومٍ لم يحضروا، ولم يشهدوا، ولأبناء القوم وأبناء أبنائهم، ولم يحضروا.» وهكذا، إن معارضي عمر من الذين حملوا السيوف، وحازوا الغنيمة يخصون أنفسهم فقط بالحق الذي قرره النص، وأما عمر فإنه يعلو على هذا الحق المخصوص بهم ليلامس القيمة الكُبرى، التي تقف خلفه، وتجعله يتسع لغير حضور الموقف وشهوده من الذين لم يُولَدوا بعدُ؛ حيث يحتج «إذَن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم.» فالمصلحة العامة لجموع المسلمين (من حضر منهم ومن لم يحضر) تعلو عنده على الحق المخصوص ببعضهم. ولعلَّه يلاحظ أن تفكير معارضي عمر بقصر الحق على من حمل السيف، وحاز الغنيمة، يكاد يكون تكرارًا لموقف المسلمين حين نزلَت آيات المواريث التي تجعل للمرأة والغلام الصغير نصيبًا من المال. ففي روايةٍ أوردها الطبري، قال بعضهم بعد نزول آيات المواريث: «تُعطَى المرأة الربع والثمن، وتُعطَى الابنة النصف، ويُعطَى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحدٌ يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعلَّ رسول الله ﷺ ينساه، أو نقول له فيغيِّره.» وإذَن، إنه المنطق نفسه، الذي يحصر الحق في وراثة المال في من يحوزونه بأسيافهم في مسألة الميراث، بمثل ما يحصره، في مسألة الأرض المفتوحة، في من فتحوها بسيوفهم أيضًا. وكما أن القرآن قد أصر على إعطاء المرأة والابنة والصبي الصغير نصيبًا من الثروة على الرغم من أنهم لا دور لهم في احتيازها، فإن عمر قد تبنى القول بأن من لم يحضر الفتوحات، أو يشارك فيها، لا بد، بالمثل، من أن يكون له نصيب في خراجها. انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م، ص٢٤–٢٥. والطبري، جامع البيان، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٨.

[٣٤] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، (د. ت)، ج٤، ص١٣٩.

عقوبة، ومن خالفه اتبع ظواهر النصوص.»[٣٥] وهكذا، خرج عمر على المستِقر بمقتضى النص (عن النبي) من اعتبار طلاق الثلاث واحدة. وقد كان دافعه في ذلك أن يتريَّث الناس في إيقاع الطلاق لما يترتب عليه من مَضارَّ تفسد ما يقوم عليه الزواج من قيَم المودة، والرحمة، والسكن، التي يقرِّرها القرآن ذاته. وإذَن، إنه الانحياز الدائم للقيمة الكلِّية (الحياة، المصلحة العامة، التسوية وعدم التمييز، الرحمة والمودة والسكن)، على حساب الحق الخاص؛ ولو كان هذا الحق الخاص ثابتًا بالنص (قرآنًا أو سنة). فإن عمر لم يتردد في تعليق «النص»، الذي يثبت به هذا الحق الخاص، حين بدا له أن هذا الحق يتعارض مع القيمة الكلِّية المجاوزة له. وليس من شكٍّ في استحالة تفسير هذا الانحياز من جانبه للقيمة الكلِّية على حساب الحق الخاص، ولو كان ثابتًا بالنص، إلا ابتداء من تعامُله مع الشريعة من زاوية دلالتها على جملة القيَم والمبادئ الإنسانية الكُبرى، التي تندرج تحتها القواعد والأحكام التشريعية الإجرائية كافة، التي تنطق بها النصوص؛ فالحكم يتقرر بالنص من أجْل كونه محققًا لحكمة أو قيمة؛ بما يعنيه ذلك من أنه يكون مقصودًا من أجْل الحكمة التي تقوم وراءه، وليس من أجْل ذاته.

والجدير بالملاحَظة أن السيدة عائشة قد سلكَت، بدَورها، نحو ما سلك عمر من مجاوزة النصوص إلى ما يقوم وراءها، ولكن في حكمٍ ثابت بنص نطقَت به السُّنة. فإذ «يروي أبو داود بسندٍ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليَخرُجن تَفِلاتٍ [أي غير متطيِّبات]. فإنه يروي هو نفسه عن عائشة رضي الله عنها قولها: لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما مُنعَت نساء بني إسرائيل.»[٣٦] وهكذا، إنها ترى أن ما كان من المصلحة في خروج النساء إلى المساجد، وجعل الرسول يبيح لهن ذلك، قد انتفى، ولم يعُد قائمًا على النحو الذي كان لا بد من أن يؤدِّي بالرسول — لو كان لم يزل حيًّا — إلى تغيير حُكمه الأول. فإنه إذا كانت المصلحة، أو القيمة المبتغاة من الحكم هي تهذيب النساء، وترقية وعْيهن، وإحضارهن في فضاءٍ واحد يجمعهن مع الرجال على النحو الذي يفتح الباب لتغيير وضعيتهن في البناء الاجتماعي، فإن استمرار حُكم خروجهن إلى المساجد يبقى مرهونًا بتحقيقه لهذه المصلحة. وأما في حال توقفه عن تحقيقها، فإنه لا يجوز استمرار العمل به بحجة أن النص عليه قائم

[٣٥] باشا، محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، القاهرة، ط٨، ١٩٦٧م، ص١٠٠.

[٣٦] المصدر نفسه، ص٣٨-٣٩.

أبدًا. ويظهر من قول السيدة عائشة أن نزاعًا قد نشب بين الصحابة حول هذه المسألة بين من يرى إباحة خروج النساء إلى المساجد، استنادًا إلى قيام نص الحديث، بصرف النظر عن تحقُّق المصلحة المُبتغاة منه، أو عدم تحقُّقها، وبين من يذهب إلى تعليق الحكم الذي ينطق به النص استنادًا إلى ما استجد، ما أدَّى إلى عدم تحقُّق المصلحة التي يتغيَّاها حكم خروج النساء. وللغرابة، إن نزاعًا قد نشب حول هذا الأمر بين «عبد الله بن عمر وابنٍ له، بحسب ما يروي أبو داود. قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل، فقال ابنٌ له: والله لا نأذن لهن فيتخذْنه دغلًا، والله لا نأذن لهن. فسبَّه وغضب، وقال: أقول: قال رسول الله: ائذنوا لهن، وتقول: لا نأذن لهن.»[٣٧] وهكذا، إن ما هو معروف عن عبد الله بن عمر، من نزوعٍ نصي يختلف به عن منزع والده اللانصِّي، قد جعله يتشبَّث، في مواجهة ابنه، بضرورة إعمال النص المرْوي عن النبي، بصرف النظر عن آثاره، وذلك فيما يتشبَّث ابنه، في المقابل، بضرورة عدم إعمال النص بسبب تغيُّر الظروف التي جعلَته يتوقف عن إنتاج مقصوده. وبطبيعة الحال، يكشف ذلك عن الوعي بأن النص ليس مقصودًا لذاته؛ بل لِما يقوم وراءه من قيمةٍ أو معنًى كلِّي. ولعلَّ ذلك يعني حضور الوعي — ولو من دون التصريح — بأن دلالة الشريعة عند هؤلاء المتقدِّمين إنما تتجاوز النصوص إلى تلك القيَم أو المعاني الكلِّية التي تقوم وراءها. فإن الشريعة عندهم «ليست جامدة على المنصوص حتى تُوقع الناس في إصرٍ أخبر الله أنه قد وضعه عنهم، أو تُلجئهم إلى حرجٍ نفاه الله عنهم.»[٣٨] وهنا يَلزم التنويه بأن عدم الجمود على المنصوص لا يعني إلغاءه، أو رفضه، بقدر ما يعني أنه يكون خاضعًا لتوجيه المعاني أو القيَم الكلِّية التي تقوم وراءه.

ولعلَّ النزوع اللانصي للصحابة يتمثل جليًّا فيما تواتر عن موقفهم بخصوص السُّنة القولية من أنه «كان هناك عملٌ سلبي للتقليل من روايتها.»[٣٩] والغريب هو ما يبدو من أنهم قد ربطوا هذا الإقلال من رواية السُّنة بما ظهر لهم من مخاطر التنازع والاختلاف، التي تترتب على روايتها. ومن هنا ما أورده الذهبي في «**تذكرة الحفاظ**»من «أن الصدِّيق

---

[٣٧] المصدر نفسه، ص٣٩.

[٣٨] المصدر نفسه، ص٣٥.

[٣٩] باشا، محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص٩٠.

جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تحدِّثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافًا، فلا تحدِّثوا عن رسول الله شيئًا، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله.»[٤٠] وهكذا، إنَّ أبا بكر قد بلغ حد إصدار الأمر إلى الناس بألا يحدِّثوا الناس بشيء عن رسول الله؛ بما سيتعارض بالكلِّية مع ما سيتطور إليه الأمر لاحقًا من الإكثار من الرواية عن الرسول؛ وبما فتح الباب أمام ما بدا وكأنه الانفجار النصِّي الذي تفاقم في القرن الثالث الهجري.

وفضلًا عن ذلك، إن الصحابة لم يرتفعوا بما استحسنوه، أو أقروه من الرأي، إلى مقام الأصل المتعالي، الذي يُلزمون به غيرهم على نحو ما جرى لاحقًا من اعتباره أصلًا من أصول الشريعة. ومن هنا ما قيل من «أنهم كانوا يرَون ما يبدو لهم من الرأي منسوبًا إليهم لا إلى الشريعة، فلا يجعلون العمل به ملزِمًا لغيرهم، ودليل ذلك أن أبا بكر كان يقول إذا اجتهد برأيه: هذا رأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأً فمني، وأستغفر الله. وكتب كاتبٌ لعمر: هذا ما رأى الله ورأى عمر، فقال له عمر: بئسما قلتَ. هذا ما رأى عمر فإن يك صوابًا فمن الله، وإن يك خطأً فمن عمر. وقال: السُّنة ما سنَّه الله ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي سُنةً للأمَّة.»[٤١] وإذَن، إنه الاعتبار من جانب الصحابة أنفسهم لِما أقروه وأخذوا به على أنه من قبِيل الرأي الخاص، الذي لا يجوز الارتقاء به إلى مقام السُّنة الملزِمة. وبالمثل، إن ذلك سيتعارض بالكلِّية مع ما جرى لاحقًا من التعالي بما أقروه، وأخذوا به من الرأي إلى مقام الأصل الملزِم. ولعلَّ ذلك يكشف عن أن الكيفية، التي تطور فيها مسار التطور في الشريعة لاحقًا؛ سواء من حيث التوسع في المرويات المنسوبة إلى النبي، أم من حيث الارتفاع بما أقره الصحابة، وأخذوا به إلى مقام الأصل المتعالي، والسُّنة الملزِمة، تعاكِس، على نحوٍ شبه كامل، ما جرَت عليه طريقة الصحابة، التي انبنت على الإقلال من المرويات المرفوعة إلى النبي من جهةٍ، وعلى عدم التعالي بما أقروه، وأخذوا به من الرأي إلى مقام الأصل المتعالي الملزِم.

وقد راح البعض يرى أن السر في النزوع اللانصي للصحابة يكمُن في أنهم قد «نظروا إلى الشريعة في مجموعها، مُلاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة كلها في آنٍ واحد، فلم يجمدوا. وأما هؤلاء المانعون [للتعليل بالحكمة] فنظروا إلى النصوص الجزئية

---

[٤٠] المصدر نفسه، ص٩٠.

[٤١] المصدر نفسه، ص٩٧.

مفكَّكةً، كأن كل واحدٍ منها جاء بشرعٍ أبدي لا يتغير.»[٤٢] وهكذا، إن «كلِّية» النظرة إلى الشريعة وشمولها هي ما يقف وراء تعالي الصحابة بها من جملة «نصوصٍ مفكَّكة» إلى ما يقف وراء هذه النصوص من «مبادئ عامة وقواعد شاملة». وإذ جعلوا من هذه المبادئ والقواعد عِللًا يعللون بها الأحكام، فإنه بدا أنهم لا يقفون عند مجرَّد العِلل المنصوص عليها؛ بل إنهم قد تجاوَزوها إلى العِلل المستنبَطة بالعقل. ويبقى تأكيد أن «عمادهم في العِلل كان المصلحة أو الحكمة.»[٤٣] وإذَن، يمكن تعيين الملامح الجوهرية لتفكير الصحابة في الشريعة في عناصر ثلاثةٍ تتمثل في: الإقلال من رواية الأخبار المنسوبة إلى النبي (أولًا)، وهو ما يترابط (ثانيًا) مع بناء الأحكام على المبادئ والأصول، وليس على الاتِّباع الجامد للأخبار والنصوص، والتعامل (ثالثًا) مع الأحكام التي يقرِّرونها (ويأخذون بها) على أنها مجرَّد آراءٍ تَقبَل الصواب والخطأ؛ بما يعنيه ذلك من عدم التعالي بها إلى مقام الأصل الملزِم.

وعلى نحوٍ ما، إن هذه الطريقة في النظر إلى الشريعة قد استمرَّت في عصر التابعين، الذين قيل إنهم (أو حتى بعضهم) «لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله ﷺ، فعلَّلوا أحكام الله رغم أنف المنكرين، وحكَّموا المصلحة في التشريع، فلم يجمدوا على النصوص تعبُّدًا بألفاظها، ووَزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد، فأباحوا الأول، ومنعوا من الثاني، وجعلوا عمادهم في التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء المتأخرون.»[٤٤] وإذا كانت هذه الطريقة في التفكير في الشريعة قد وجدَت ما يتحداها مع التبلور التدريجي لطريقةٍ مغايِرة في التفكير فيها تعوِّل على الأخبار والنصوص، فإنها (أو حتى بعض عناصرها) قد ظلَّت حاضرة في الجهود الفقهية اللاحقة على عصر الصحابة. فإن المدارس الفقهية، التي ظهرَت، في القرن الثاني الهجري، قبل الشافعي، قد اتسعَت لعناصر من هذه الطريقة؛ كالإقلال من بناء الأحكام على المرويات المنسوبة إلى النبي، كما فعل أبو حنيفة الذي أقل من الاستدلال بالأخبار في فقهه ابتداء من تقديم الرأي على خبر الواحد. لكنه يبقى وجوب التأكيد على أن تعليل الأحكام بالمصالح (وهو جوهر طريقة الصحابة الذي جعلهم يُخضعون النصوص لتوجيهها) سوف يبلغ

[٤٢] شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مصدر سابق، ص٧١.

[٤٣] المصدر نفسه، ص٧١.

[٤٤] المصدر نفسه، ص٩١.

ذروته القصوى في القرنَين السابع والثامن الهجريَّين مع العز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي.

ينطلق العز بن عبد السلام، في بناء تفكيره في الشريعة بالمصالح، من أن «الشريعة كلها نصائح إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح. فإذا سمعتَ الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (البقرة: ١٠٤)، فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًّا يزجرك عنه.»[٤٥] وإذ المصالح تخص الدارَين (الدنيا والآخرة)، فإنه قد مضى إلى أن «مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل [قبل ورود الشرع] أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره، محمودٌ حسَن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمودٌ حسَن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمودٌ حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمودٌ حسَن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح محمودٌ حسَن، واتفق الحكماء على ذلك.»[٤٦] وهكذا، إن اعتبار الشريعة من جهة المصالح قد أدَّى به (وعلى نحوٍ مباشر) إلى جعل الشريعة معروفة من جهة العقل، وقبل ورود الوحي؛ وما يعنيه ذلك من أنه لا يجمد بها عند مجرَّد النصوص. والملاحَظ على العقل، الذي يجعله مصدرًا للشريعة، أنه ليس العقل النظري، بقدر ما هو العقل العملي؛ حيث إن «مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، معروفةٌ بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون، المعتَبَرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلِب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات، والمصالح، والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما، فليَعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يَرِد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك.»[٤٧] وإذ لا يكاد يخرج حُكم من الأحكام عن مقتضى العقل «إلا ما تعبَّد الله به عبادة، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»، وهو قليلٌ حيث إن «معظم الشرائع معروفةٌ بالعقل»، فإن ذلك قد جعله يرى القرآن من جهة مقاصده، لا نصوصه. ومن هنا ما صار إليه من أن «معظم مقاصد القرآن هي الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها.»[٤٨] وهكذا، إن اعتبار الشريعة

---

[٤٥] ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال وحماد وآخر، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٤.

[٤٦] المصدر نفسه، ص٧-٨.

[٤٧] المصدر نفسه، ص١٣.

[٤٨] المصدر نفسه، ص١٢.

من جهة المصالح لا يبلغ بصاحبه فقط إلى جعلها معروفة من جهة العقل المفتوح على التجارب، والعادات، والتقديرات؛ بل يؤدِّي به إلى اعتبار القرآن لا من جهة نصوصه، بل من جهة مقاصده، التي ليست شيئًا إلا اكتساب المصالح. والجدير بالملاحَظة، هنا، ما يبدو من أن التفكير بالقيَم، والأصول، والمصالح، يترابط مع النزوع اللانصي في التفكير في الشريعة.

وقد استمر هذا النزوع اللانصي في التفكير في الشريعة مع فقيه القرن الثامن الهجري نجم الدين الطوفي الحنبلي، الذي يبدو أنه قد وصل بهذا المسار إلى ذروته القصوى. فقد أدار الرجل تفكيره حول مركزية «المصلحة» في بناء ما يتعلق، بالذات، بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية، والاجتماعية، والإدارية، والقضائية، وغيرها)؛ إلى الحد الذي يقوم فيه، ليس، فحسب، بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص؛ بل كذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارُضهما. وهكذا، إنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه «العبادات والمُقدرات»، التي يكون التعويل فيها على «النصوص والإجماع» وبين «المعاملات والعادات»، التي تقوم على مبدأ «رعاية المصلحة» أساسًا. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل، الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم «رعاية المصلحة» على «النص والإجماع» في حال تعلُّقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه «إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفِّق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه [أي النص والإجماع]، وتقديمها [أي المصلحة] بطريق البيان.»[٤٩] ويؤسِّس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلَقة للمصلحة، التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه «مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص، والإجماع على الوجه الذي ذكرناه، وجوهٌ: [أحدها] أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي، إذَن، محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه، و[الوجه الثاني] أن النصوص مختلفةٌ متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعًا، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتَّفق [عليه] في نفسه، لا يُختلَف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعًا، فكان اتباعه أَولى. وقد قال الله

[٤٩] الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٣.

عز وجل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣).»[٥٠] وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة «المصلحة» على أنها «حبل الله» الذي يَلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفي أن ثمة من قد يعترض على طريقته في التفكير؛ فإنه يورِد الحجة التي يمكن الاعتراض بها عليه، ليرُد عليها. وتتلخص حجة الخصم في أن «هذه الطريقة، التي سلكها الطوفي في رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحد إليها، أو تكون صوابًا. وفي حال كونها صوابًا، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر. فإن انحصر الصواب فيها لزم أن الأمَّة، من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحدٌ منهم [قبل الطوفي]. وإن لم ينحصر، فهي [مجرَّد] طريقةٍ جائزة من الطرق. وفي هذه الحالة، إن طريق الأئمة، التي اتفقَت الأمَّة على اتباعها، يكون أَولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذ شذ في النار.»[٥١] ويلخص الطوفي ردَّه على هذه الدعوى في القول بأن طريقته في رعاية المصلحة «ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصِر فيها قطعًا، بل ظنًّا واجتهادًا. وذلك يوجِب المصير إليها، والأخذ بها؛ حيث الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وإذا قيل إن صحة طريقة رعاية المصلحة تُحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفي يردُّ بأن ذلك يعني ألا يقول أي أحد بقول أو طريقةٍ جديدة لكي لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله. ويصل، أخيرًا، إلى القول بأن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماءُ العامَّة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم.»[٥٢] وما يعنيه ذلك من تقديم حُجَّة «العقل» على حجة «الجمهور» والإجماع، التي تمثِّل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام.

ولعلَّ ذلك يتفق مع ما يؤكِّده الطوفي من أن العقل هو الوجه، الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. ومن هنا، ما يقرره من «أننا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌّ للشارع [الله] خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا، إلا إذا امتثل [العبد] ما رسم له الله [بالنص]، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبَّدَت الفلاسفة [الله] بعقولهم، ورفضوا الشرائع

---

[٥٠] المصدر نفسه، ٣٤.

[٥١] المصدر نفسه، ص٣٩-٤٠.

[٥٢] المصدر نفسه، ص٤٠.

أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا. وهذا بخلاف حقوق المكلَّفين [التي هي المعاملات]، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعَت لمصالحهم، وكانت هي المعتَبرة، وعلى تحصيلها المعوَّل، ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، [لأن] هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات. أما مصلحة سياسة المكلَّفين في حقوقهم ومعاملاتهم، فهي معلومةٌ لهم بحُكم العادة والعقل.»[٥٣] بطبيعة الحال، يعني ذلك أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليس مما يتقرر بالنص — أو حتى الإجماع — أبدًا. بل إنه، حتى على فرض أن يكون للنص مدخل في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضرًا من خلال ما يؤدِّيه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص؛ أو حتى تعطيله.

والحق أن الدور المركزي، الذي يجعله الطوفي للعقل في تقرير الأحكام، إنما يستلزم إعادة النظر في كنية «الحنبلي»، التي ألصقها التاريخ باسمه؛ ولا سيما أن الطوفي نفسه يقر، صراحة، بأن بناء تفكيره الفقهي يقوم على قواعد المعتزلة وأصولهم. وبطبيعة الحال، إن ذلك يُحيل إلى أن التفكير في الفقه إنما ينبني — كما قرر الغزالي سلفًا — على قواعد التفكير في أصول الدين. وهكذا إن الطوفي، بعد أن أورد الدليل من القرآن والسُّنة على أن رعاية الشرع للمصلحة هي أصلٌ مطلَق قد مضى يؤسِّس هذا الأصل على ما ذهبَت إليه طوائف المعتزلة من أن الباري لا يخلو فعله من غرضٍ وصلاحٍ للخلق؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض، وعن الضرر والانتفاع، فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفيًا للعبث في الحكم عن حكمته، وإبطالًا للسفَه عنه في إبداعه، وصنعَتِه. أما الأصلح فهم فيه مختلفون: طائفةٌ ألحقَته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفةٌ أحالت القول بوجوبه بناءً على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية. ثم بنَوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح، باتفاقٍ منهم، وجوب الثواب على الطاعات والآلام غير المستحقة كما في حق البهائم والصِّبيان، ووجوب العقاب، وإحباط العمل على العِصيان، ووجوب قبول التوبة والإرشاد، بعد الخلق، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقدار عليها، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها.»[٥٤] وإذ يبدو أن المعتزلة قد صاروا إلى أن أفعال الله وأحكامه

---

[٥٣] المصدر نفسه، ص٤٧-٤٨.

[٥٤] الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م، ص٢٢٤-٢٢٥.

معلَّلة بالغاية والغرض، وأن هذه الغاية هي رعاية الصلاح والأصلح للبشر؛ التي هي — والحال كذلك — واجبة على الله، فإن ذلك بعينه هو سيقيم عليه الطوفي صراحةً دليله على أن رعاية المصلحة هي أصل الشرع. فقد مضى إلى تقرير «أن أفعال الله — عز وجل — معلَّلة بحِكَمٍ غائيَّة تعود بنفع المكلَّفين وكمالهم، لا بنفع الله عز وجل لاستغنائه بذاته عما سواه.»[55] وهو قول المعتزلة نفسه. ومن جهةٍ أخرى، إذا كان المعتزلة قد صاروا إلى «أن رعاية المصالح واجبة على الله»، فإنه يتفق معهم مع تصرُّفٍ بسيط يقول فيه: «والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله، حيث التزم التفضُّل بها، لا واجبة عليه، كما في آية ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ﴾ (النساء: ١٧)، فإن قبولها واجب منه، لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ونحو ذلك.»[56] والحق أن ما فعله الطوفي من إبدال الوجوب «من» الله بالوجوب «على» الله يظل من قبِيل الإبدال غير المؤثِّر في حقيقة أنه يستحيل تفسير إنجازه الفقهي في حال الإلقاء به خارج الفضاء المعتزلي.

وغنيٌّ عن البيان أن تصوُّر الفعل يكون معلَّلًا بالقصد والحكمة هو ما يؤسِّس للدور المركزي للعقل (الذي أقرَّ به المعتزلة والطوفي) في تقرير الأحكام؛ إذ يعني ذلك أن القيمة (التي تتمثل في القصد والغاية) تكون كامنة في الفعل ذاته، وليست مضافة إليه من خارجه. وبطبيعة الحال، ليس من معنًى لهذا الكُمون للقيمة في الفعل إلا أن العقل يقدر على الوصول إليها، والحكم عليه من خلالها؛ ومن دون أن يكون في حاجة إلى من يخبره بها خارجه. وإذ يعني ذلك أن قيَم الأفعال، التي تؤسس للحكم عليها (بالمصلحة أو المفسدة) لا تكون من إنشاء الشرع، فإنه يئول إلى تأكيد أن القول بأن رعاية المصلحة أصلٌ مطلَق في الشرع إنما ينبني على مبدأ «التحسين والتقبيح» من العقل، لا من الشرع. وإذ يكون هذا المبدأ هو أحد الأصول الكُبرى، التي يفكر فيها المعتزلة، فإن ذلك يقطع باندراج تفكير الطوفي تحت الأصول المعتزلية؛ حتى وإن ظل التاريخ ينسبه إلى الحنابلة على نحوٍ غير مفهوم.

وإذا كان تفكير الطوفي قد ظل يشع — ولو على نحوٍ خافت — حتى وصل إلى السيد رشيد رضا، فإن ما جرى من اختلاطه، عند رضا، بما بدا من نزوعه المتزايد إلى تسييس الإسلام تحت تأثير الأفغاني والوهابية، قد آل إلى خنْق هذا النوع من التفكير

---

[55] الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، مصدر سابق، ص٢٨.

[56] المصدر نفسه، ص٢٨-٢٩.

المنفتح في الفقه. وهكذا، إن حضور هذا التفكير قد تلاشى، على نحوٍ شبه كامل، في مواجهة ضربٍ آخر من التفكير بالنصوص، إلى أن وجد ما يحفزه في النزوع المتزايد إلى تسييس الإسلام. فإنه ليس من شكٍّ في أن الطوفي هو ما يقف وراء ما صار إليه رضا من «أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية [وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات] مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة [درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها]؛ وهي القاعدة، التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحيانًا لأجل المصلحة. فدلَّ ذلك على أنها تُقدَّم على النص.»[٥٧] وبطبيعة الحال، ذلك هو ما سيجعل رضا يقرر «أن الأحكام المنزَّلة من الله تعالى منها ما يتعلق بالدين نفسه كأحكام العبادات، وما في معناها، كالنكاح والطلاق، وهي لا تحِل مخالفتها بحال، ومنها ما يتعلق بأمر الدنيا، كالعقوبات، والحدود، والمعاملات المدنية. والمنزَّل من الله — تعالى — في هذه قليل، وأكثرها موكولٌ إلى الاجتهاد، وأهم المنزَّل وآكَده الحدود في العقوبات، وسائر العقوبات تعزيرٌ مفوَّض إلى اجتهاد الحاكم، والربا في الأحكام المدنية»[٥٨] (يعني أنه منزَّلٌ كالحدود). وهكذا، يميز، كالطوفي، بين أحكام العبادات (التي تتعلق بالدين ولا تحِل مخالفتها بحال) وبين أحكام المعاملات (التي تتعلق بالدنيا «والنصوص القطعية فيها عن الشارع قليلة جدًّا»).[٥٩] ولكنه لا يملك جرأة الطوفي في تقديم المصالح في المعاملات، التي وردَت بها نصوص، في الحال التي تتعارض فيها النصوص مع المصالح. وليس من شكٍّ في أن نكوصه عن الطوفي في تقديم المصلحة على النص إنما يرتبط بالضغوط التي كان يمارسها عليه خطاب تسييس الإسلام الذي كان ناشطًا بقوةٍ آنذاك.

وإذ يلحظ المرء، على العموم، أن الانشغال بالمبدأ التأسيسي الكلِّي في الشريعة يتحقق، في حال الصحابي (عمر)، والفقيه (الطوفي)، على حساب الحكم الإجرائي المتقرِّر بنص القرآن، فإن في ذلك تفسيرًا لما سيبدو من أن الانحياز للحكم، أو التحديد الإجرائي في الشريعة/الفقه، سيربط نفسه بالنص ارتباطًا وثيقًا. وهكذا إن مراوغة الانحياز للإجرائي في الشريعة، على حساب المبدأ التأسيسي فيها؛ وعلى النحو الذي أتاح له أن يفرض سطوته

---

[٥٧] المصدر نفسه، ص٨ من المقدمة.

[٥٨] رضا، رشيد، فتاوى رشيد رضا، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٣٣.

[٥٩] المصدر نفسه، ص٢٣٤.

الكاملة على مدى القرون، إنما تأتي من تخفِّي هذا الإجرائي وراء النص. وهنا تحديدًا تكمُن مفارقة الشريعة التي تأتي من أن دوَرانها حول النص يكون علامةً على انشغالها بالتحديدات الإجرائية، فيما يؤدِّي بها انشغالها بالمبادئ التأسيسية الكُبرى إلى التفكير في استقلالٍ عن «النص»؛ وإلى الحد الذي قد يدفع بها، في بعض الأحيان، إلى تعليق حُكمه. وهكذا، بقدر ما يقيِّد الوعي نفسه بالنص، يختزل الشريعة في جانبها الإجرائي، وعلى العكس، إن انشغاله بالجانب التأسيسي فيما يئول به إلى التفكير المتحرِّر من قيود النص.

(٢) تبلوُر المسار النصِّي في التفكير في الشريعة

يبدو أن هناك تطوراتٍ قد حصلَت، منذ القرن الأول الهجري، وبدأ معها ينفتح الباب أمام تبلوُر المسار النصِّي في مقاربة الشريعة. وترتبط هذه التطورات في النظر إلى الشريعة بالحدث السياسي الأكثر مركزيةً في تاريخ المسلمين؛ وهو حدث الفتنة، الذي لا يزال المسلمون يشقَون بتداعياته المُرَّة إلى الآن. فقد ترتَّب على الفتنة أن انقسم المسلمون إلى فِرَق متصارعة (أمويين، وشيعة، وخوارج ... إلخ)، وراحت كل واحدة منها تُكاثِر فضائلها، وتُعدِّد مناقب رموزها من خلال أحاديث ترفعها إلى النبي نفسه. فهذا «الاختلاف السياسي، والتعصب للمذاهب، جعل كثيرًا من الغالين في مذاهبهم يستبيحون لأنفسهم أن يؤيِّدوا ما عندهم بأحاديث يروُونها كذبًا عن رسول الله ﷺ.»[٦٠] وإذ انفتح الباب أمام التحارُب بالروايات، فإن ذلك كان لا بد من أن يؤثِّر في مسار التفكير في الشريعة؛ وبما آل إلى توفير الشروط التي سمحَت بتبلوُر المسار النصِّي في التفكير في الشريعة.

وهكذا، إذا كانت الأجيال الأولى من المسلمين قد امتلكَت نوعًا من الوعي غير المقيد بالمنطوق النصِّي وحده؛ وعلى النحو الذي جعلهم أكثر انحيازًا للتأسيسي على حساب الإجرائي في الشريعة، من خلال ما قاله عنه الأصوليون لاحقًا إنه تحقيق المناط، فإن مثل هذا الوعي قد استمر فاعلًا حتى أحدث الشافعي التحول المعروف في مسار التفكير الفقهي؛ الذي راح في هذا التفكير يتحدد بحدود النص/الخبر[٦١] وحده. فقد انتهى هذا

[٦٠] باشا، محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، مصدر سابق، ص١١٧.

[٦١] فإنه «ليس لأحدٍ أبدًا أن يقول في شيء: حَل ولا حَرُم إلا من جهة العلم. وجهة العلم [هي] الخبر في الكتاب، أو السُّنة، أو الإجماع، أو القياس ... والقياس هو ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدِّم.»

التحول إلى التغطية نسبيًّا على تجربةٍ في التفكير الفقهي كانت تتحدد بوجوب اعتبار التحولات الحاصلة في الواقع والتاريخ في بناء الحكم الفقهي؛ سواء تعلق الأمر بتجربة الصحابة أو التابعين، أم أصحاب المدارس الفقهية السابقة. وضِمن هذا السياق، يَلزم التنويه إلى أن الأمر لا يتعلق بمضمون المذهب الفقهي الشافعي، بقدر ما يتعلق بجملة القواعد، التي وضعها للتفكير في الفقه. فإذ يُؤَوَّل المشهور عن الشافعي من تغييره لمذهبه في مصر عما كان عليه في العراق إلى حضور كلٍّ من الواقع والتاريخ في بناء مذهبه؛ فإن القواعد، التي وضعها للتفكير في الفقه، لا تعكس مثل هذا الانفتاح المذهبي؛ لأنها ظلَّت تحدِّد التفكير في الفقه بالنص/الخبر فحسب.

وإذ يُحيل ذلك إلى أن الشافعي لم يفكِّر في المذهب بالقواعد، التي وضعها في أصوله على نحوٍ صارم؛ بل كانت له مرونته التي يعكسها ما سبقَت الإشارة إليه من تبايُن مذهبه في مصر عما كان عليه في العراق، فإن معالم الخطر سوف تظهر مع ابن حنبل، الذي سيربط التفكير في الفقه بالخبر وحده، ولا شيء سواه. ولعلَّه يمكن القول — والحال كذلك — إن ابن حنبل كان هو الذي قام بتوجيه القواعد التي صكَّها الشافعي على النحو الذي يخدم سعيه في بناء منظومته، التي يغيب فيها التمييز بين الفقه والخبر. لكنه يَلزم تأكيد أن المفارقة، هنا، تأتي من أن الشافعي نفسه لم يستخدم تلك القواعد التي قام بصكِّها في اتجاه توسيع المنظومة الخبرية؛ بل ظلَّت منظومته مقيَّدة بالقرآن، وبما يغلب على ظنه أنها سُنة النبي الحقَّة؛ وذلك فضلًا عن أنه لم يعتقد بإمكانية أن تكون السُّنة ناسخةً للقرآن؛ حيث أورد الرازي: «وقال الشافعي — رضي الله عنه — إنه [أي نسخ الكتاب بالسُّنة المتواترة] لم يقع.»[٦٢] وهكذا، تجنَّب قبول أخطر ما تنبني عليه المنظومة الفقهية/الخبرية إطلاقًا؛ وهو نسخ السُّنة للقرآن، الذي استقر في الفقه السنِّي (بتأثير

وإذَن، إنه الخبر، ولا شيء سواه من مبادئ أو معانٍ، هو ما يؤسِّس للعلم عند الشافعي. انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م، ص٢٥.

[٦٢] الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر علواني، مؤسسة الرسالة، (د. ك) (د. ت)، ج٣، ص٣٤٧.

الحنابلة بالذات) بحسب ما يبين عنه قول أحد المعاصرين من أن «النص القرآني يُنسَخ بالقرآن والسُّنة المتواترة أيضًا، ولا يُنسَخ بغيرهما.»[٦٣]

لكنه يبقى (لسوء الحظ) أن الطريقة، التي أدار بها الشافعي تفكيره في النص/الخبر قد قامت، أساسًا، على عزله الكامل عن مجمَل الشرط المحدد، ليس فقط لعمليات فهمه؛ بل وسيرورة بنائه أيضًا. ولعلَّ ذلك ما يستفاد من الطريقة التي تعامل بها مع مفهوم السُّنة بالذات؛ وذلك بالمقارنة مع طريقة السابقين عليه في التعامل مع هذا المفهوم بعينه. فقد تميَّزَت الحقبة، التي تسبق ظهور أصول الشافعي على رأس المائة الثالثة من الهجرة، بسيادة ضروبٍ من التعاطي المفتوح مع السُّنة؛ التي بدا أن السُّنة فيها لم تخرج عن كونها مستودعًا لضربٍ من التقليد، أو العمل الجاري المستقر «الذي دشَّنه الرسول، وحافظ عليه الخلفاء الأوائل، ومن تبعهم من الحكام، وأصَّله العلماء.»[٦٤] والحق أن الأمر قد تجاوز مجرَّد الحفاظ على التقليد المتوارَث مع النبي إلى الإضافة لهذا التقليد من أعمال اللاحقين عليه أيضًا.[٦٥] وقد بلغ اتساع هذه الإضافة إلى حدٍّ أن أصحاب مصنَّفات جمع الحديث الأولى كانوا، في ابتداء تدوين السُّنة، «يضعون الأحاديث المتناسبة في بابٍ واحد، ثم يضعون جملة من الأبواب بعضها إلى بعض، ويجعلونها في مصنَّفٍ واحد، ويخلطون الأحاديث [المنسوبة إلى النبي] بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين.»[٦٦] وإذ لا يقف الأمر — والحال كذلك — عند مجرَّد خلط الأحاديث المنسوبة إلى النبي بأقوال الصحابة؛ بل

---

[٦٣] بلتاجي، محمد، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٦٤٢.

[٦٤] ذويب، حمادي، السُّنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٣م، ص٣٢.

[٦٥] حين بايع عبد الرحمن بن عوف بالخلافة لعثمان بن عفان، كانت صيغة التولية قوله: «عليك عهد الله وميثاقه، لتعلمن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتَين من بعده.» بما يعنيه ذلك من الحرص على استمرار التقليد حتى ولو كان من عمل غير الرسول. انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق ذكره، ج٤، ص٢٣٣.

[٦٦] العمري، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السُّنة المشرفة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٥، (د. ت)، ص٣٠١.

حتى أقوال التابعين،[٦٧] فإن ذلك يعكس تصوُّرًا ينبني على أن «السُّنة» ليست من الوحي، وإلا ما كان قد جرى خلطها بمجرَّد أقوال الصحابة، بل حتى بفتاوى التابعين. بطبيعة الحال، إن ذلك مما يئول إلى أن أصل الإلزام في السُّنة، في تلك اللحظة الباكرة، إنما يرجع إلى قوة سلطة التقليد لآباء الماضي، التي كانت تسود في مجتمع الجزيرة العربية البدوي، أو شبه البدوي، ولا يعود إلى أنها، كالقرآن، من مصدرٍ إلهي مفارق.

ولعلَّه يَلزم التنويه، هنا، إلى أن ثمة ما هو منسوبٌ إلى النبي نفسه مما يضعف مفهوم الأصل المفارق للسنة؛ فقد تواترت الرواية عن النبي بالنهي عن تدوين السُّنة وكتابتها؛ وذلك من أجْل التفريق بينها وبين القرآن، وتأكيدًا على أنها ليست من الوحي الإلهي الذي اقتصر عليه التدوين. وذلك فضلًا عما هو معلوم بالتواتر من تضعيفه لإلزامية كل ما يصدر عنه (بحسب ما جرى في واقعة تأبير نخيل المدينة)، وذلك من دون أن يضع معيارًا يمكن به التمييز بين الملزِم وغير الملزِم مما يصدر عنه؛ إلى حد ما جرى من رد «الأعلمية» بشئون الدنيا على العموم إلى البشر (أنتم أعلم بشئون دنياكم). ويبدو أن الالْتباس، بخصوص هذا الأمر، قد طال بعضًا من الصحابة، إلى حد التوجه مباشرة بالسؤال إلى النبي عما إذا كان ما يقرره بشأن مسألة ما (كنزول المحاربين في موقعٍ ما بإحدى الغزوات) هو من الوحي، أم أنه من نتاج فكره وتدبيره، فما كان منه إلا أن أجاب بأنه من فكره وتدبيره، بما يؤكِّد أن كل ما يصدر عنه لا يكون من الوحي. وإذا كان ثمة من التبس عليه الأمر كهذا الصحابي، فإن هناك من كبار الصحابة من كان على وعْي بأن كل ما يصدر عن النبي ليس من الوحي؛ إذ ليس من شكٍّ في أن مثل هذا الوعي هو الذي دفع صحابيًّا كعمر إلى الاعتراض على إمداد النبي (في مرض موته) بقرطاسٍ ودواة ليكتب كتابًا لهم، محتجًّا بقوله: «حسبنا كتاب الله.»[٦٨] ليؤكِّد وعيه بالتمييز بين «كتاب الله» وبين

[٦٧] ومن هنا ما صار إليه أبو بكر الأبهري من أن «جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين، ألف وسبعمائة وعشرون حديثًا، المسنَد منها ستمائة حديث، والمرسل منها مائتان واثنان وعشرون حديثًا، والموقوف [على الصحابة] ستمائة وثلاثة عشر حديثًا، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون.» انظر: السباعي، مصطفى، السُّنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، (د. ت)، ص٤٧٢–٤٧٣. وانظر أيضًا: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م، ص٧٥.

[٦٨] الشهرستاني، المِلل والنِّحل، مرجع سابق، ج١، ص٢١.

ما يمكن أن يكتبه النبي من الكتب غيره. ولو أن الرجل يعتقد بأن كل ما يصدر عن النبي هو من الوحي، لما كان قد جاز له إهماله أبدًا؛ ومن دون أن يجادل أحد بأن «الوجع الذي غلب على النبي» هو الأصل في هذا الإهمال؛ لأن الأمر يتعلق بشخصٍ ذي وضع استثنائي حتى في حال وجعه. والغريب أن يكون الشافعي نفسه قد أورد عن أحد كبار الصحابة ما يدعم القول بأنهم لم يتصوَّروا السُّنة من الوحي؛ بل تصوُّروها من «الرأي»، الذي يمكن الاختلاف معه. ومن ذلك قوله: «أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقايةً [إناء للشرب] من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعتُ رسول الله ينهى عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأسًا! فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه؟!»[69] وبطبيعة الحال، عمل معاوية برأيه في مواجهة ما سمَّاه الشافعي «الخبر الثقة عن النبي»، إنما يعكس تصوُّره للسنة؛ لا بما هي من «الوحي»؛ بل من قبِيل «الرأي» الذي يمكن الاختلاف معه.

وإذ تواتر النهي عن تدوين السُّنة عن كبار الصحابة أيضًا، فإن ما يلفت النظر، في هذا النهي، تحوُّطهم الظاهر من أن يؤدِّي ذلك إلى أن تكون بديلًا يستغني به الناس عن كتاب الله. فمما يُروَى أن «عمر بن الخطاب استشار الصحابة في تدوين الحديث، ثم استخار الله في ذلك شهرًا، ثم عدل عن ذلك، وقال: إني كنتُ أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرتُ قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتبًا، فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيءٍ أبدًا.»[70] وحين يقارن المرء بين موقف عمر الحاسم بخصوص وجوب تدوين القرآن، وبين ما يبدو من اعتباره تدوين السنن والحديث من قبِيل الشيء، أو «الشائبة»، التي يمكن أن تشوب كتاب الله، فإنه يستطيع القطع بيقين، بأن الرجل ينظر إليهما على أنهما من طبيعتَين متباينتَين، وأن السُّنة لها مصدرها المغايِر لذلك الذي صدر عنه كتاب الله. ولعلَّ ذلك ما سيقطع به ما تنسبه المصادر إلى الإمام علي من أنه قال: «أعزم على كل من كان عنده كتاب إلا رجع فمحاه، فإنما هلك الناس حين سمعوا أحاديث علمائهم، وتركوا كتاب ربهم.»[71] فإنه لا معنى لهذا الذي يقول به الإمام، إلا

[69] الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص١٩٢.

[70] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، المطبعة المنيرية، مصر، (د. ت)، ج١، ص٦٤.

[71] المصدر نفسه، ج١، ص٦٣.

القطع الصريح بأنه قد كانت هناك مدونات غير القرآن عند البعض؛ وهي مدونات للسنن والحديث لم يتردد الإمام في نسبتها إلى «العلماء»، واعتبار أن سماعها ترك لكتاب الله. وهكذا، إنه الرفض الحاسم، من الصحابة، لتدوين السنن والأحاديث؛ مخافة أن ترتفع بها الكتابة إلى مقام «كتاب الله»؛ وبما يعنيه ذلك من إقرارهم بانفراد القرآن وحده بمكانة الوحي الصادر عن الله.

وقد استقر أمر التعاطي مع السُّنة على ذات النحو من المرونة والانفتاح، الذي يضعها خارج حدود الوحي، مع أصحاب المدارس الفقهية السابقة على الشافعي. وهنا، يمكن الإشارة إلى ما نقله الشافعي عن أبي يوسف؛ بخصوص الأوزاعي (فقيه الشام الكبير)، من أن قوله: «على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف.» إنما يعادل قوله: «بهذا مضَت السُّنة.» وذلك، على الرغم من أنه قد يكون «كما وصفت من رأي أهل الحجاز، أو رأي بعض أمراء مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء، ولا التشهد.»[٧٢] وبحسب ما سبق التنويه به، إن كتاب «**الموطأ**» لمالك قد اتسع لأقوال الصحابة وآثار التابعين، إلى جانب الأحاديث المنسوبة للنبي ذاته؛ بما انعكس على الطريقة التي استخدم بها مالكٌ مفهوم السُّنة. حيث الثابت أن مالكًا لم يقصر استخدام لفظة «السُّنة» على ما تواتر عن النبي وحده؛[٧٣] بل استخدم المفهوم بمعناه الأوسع، الذي اتسع معه ليشتمل على «سنة المسلمين»، و«سنة أهل الكتاب»، كما استخدم مفهوم «السُّنة عندنا»، قاصدًا به «عمل أهل المدينة». ولعلَّ هذا الاتساع في استخدام مالك لمفهوم السُّنة هو ما يمكن فهمه مما نقله الشافعي عن أبي يوسف من أن «أهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيقال لهم: عمن هذا؟ فيقولون: بهذا جرَت السُّنة، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق، أو عامل ماء من المياه.»[٧٤] بطبيعة الحال، إن هذا التنزيل بمصدر السُّنة، إلى حد أن يكون عاملًا في السوق (أو من لا يحسن الوضوء والتشهد)، إنما يؤكِّد أن الاستخدام الأوَّلي للمفهوم لم يكن ينطوي على الحمولة الدينية، التي أثقلَت عليه بعد ذلك، بقدر ما يكشف عن حضوره بمحض دلالته الاجتماعية

[٧٢] الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط١، ٢٠٠١م، ج٩، ص١٨٢.

[٧٣] بل إنه قد تواتر عن النبي نفسه ما يفيد إطلاقه لفظ «السُّنة» على ما يصدر عن غيره؛ وذلك من قبِيل قوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي.»

[٧٤] الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج٩، ص١٧٤.

أساسًا. وهكذا، يمكن القول: إن الأمر، في البدايات المبكرة لظهور المفهوم، قد وقف عند حدود المضمون الاجتماعي للسنة؛ ومن دون أن يكتسي بالدلالة الدينية الكثيفة (والأهم المتعالية) التي ستطغى عليه لاحقًا، ومع الشافعي بالذات.

في مواجهة هذا الضرب من التعامل الواقعي العيني مع السُّنة، ابتدأ الشافعي مسار التعالي؛ لا بالسُّنة وحدها؛ بل بأصول الفقه على العموم؛ وهو التعالي الذي أحاط هذه الأصول بسياجٍ من القداسة، التي كان لا بد من أن تتسرب، على نحوٍ ما، إلى المنتج الفقهي النهائي الذي أنشأه. فإن أصولًا ذات سمات متعالية ومقدَّسة، لا بد من أن يكون الناتج عنها مسكونًا بهذه السمات المتعالية نفسها. وهكذا، إنه قد تبنَّى ذات التصوُّر المتعالي للقرآن؛ كصفة قديمة قائمة بذات الله؛[٧٥] وعلى طريقة الحنابلة نفسها، التي لا يكون القِدَم فيها للمعنى فحسب، بل للكلمة المنطوقة ذاتها.[٧٦] ولم يقف الشافعي عند حد التعالي بالقرآن على هذا النحو، بل إنه قد راح يتعالى بالسُّنة إلى مقام الوحي الإلهي؛ وذلك على عكس ما استقر من تمييزها عن الوحي. وقد اعتمد الشافعي، في إنجاز هذا التعالي، على قراءته لبعض نصوص القرآن قراءةً تأويلية تقوم، أساسًا، على التوجيه الواضح للدلالة؛ وذلك إما بتضييقها أو بتوسيعها على نحوٍ غير منضبط. فبعد أن أورد الشافعي، ما يفيد أن الله قد «قرن الإيمان برسوله مع الإيمان به»، رتب على ذلك أنه «فرض على الناس اتباع وحيه وسُنن رسوله»؛ وراح يؤسِّس هذا الفرض على أن السُّنة بدَورها، تنزيل من الله، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (النساء: ١١٣)، «فذكر الله تعالى الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة. فسمعتُ من أرضى من أهل العلم بالقرآن

[٧٥] «قال أبو شعيب المصري: سمعتُ الشافعي يقول: كلام الله غير مخلوق. وحكى الربيع أن حفص الفرد قال للشافعي: القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرتَ بالله العظيم. قلتُ: يشبه أن يكون هذا التكفير بسبب أن الإله هو الذات الموصوفة بالصفات، فقِدَمُ الإله يقتضي قِدَم الذات والصفات معًا. فمن أنكر قِدَم الذات والصفات تعذَّر عليه القول بقِدَم الإله.» انظر: الرازي، مناقب الشافعي، مصدر سابق، ص١١٦.

[٧٦] حكى البيهقي، في حكايةٍ طويلة، أن الشافعي قال لمن كان يناظره: كان الله وكان كلامه، أو كان وما كان كلامه، قلتُ: وهذا إشارة إلى ما يقوله المتكلمون من أن من لا يكون متكلمًا يكون ناقصًا، فلو لم يكن الله متكلمًا في الأزل كان ناقصًا، وذلك محال. وروى البيهقي عن الشافعي أنه قال: «أنا مخالف لإبراهيم بن علية حتى في قوله: لا إله إلا الله؛ لأني أقول: لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب، وهو يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلامًا أسمَعَه موسى من وراء حجاب.» انظر: المصدر نفسه، ص١١٦. وهكذا، إن الشافعي، كالحنابلة، يقول بقِدَم الكلمة المنطوقة ذاتها.

يقول: الحكمة [هي] سُنة رسول الله.»[77] وإذ مضى الشافعي إلى تفسير «الحكمة» (المنزَّلة مع الكتاب) على أنها «السُّنة»، فإنه لن يكون غريبًا أن يقرأها الإمام مالك على أنها لا تعني إلا «المعرفة بالدين والفقه فيه» (بدلالتهما الإنسانية)؛ وهو ما يتسق مع قراءته المفتوحة للسنة. إن ذلك يعني أن تصوُّر مالك المنفتح للسنة قد انعكس على تأكيده الأصل الإنساني للحكمة؛ وذلك فيما تأدَّى تصوُّر الشافعي المتعالي للسنة إلى قراءةٍ للحكمة تجعلها من التنزيل الإلهي. وبطبيعة الحال، ينطوي ذلك على ما يمكن القول إنه توجيه الشافعي للدلالة القرآنية؛ على النحو الذي تضيق معه إلى مجرَّد الإشارة إلى السُّنة النبوية وحدها. وهنا يَلزم التنويه إلى أنه إذا كان الشافعي قد اعتمد، في توجيه دلالة الحكمة، إلى هذا المعنى الضيِّق على ما لاحظ من الاقتران بين لفظتَي «الكتاب والحكمة»، فإن ثمة من الآيات القرآنية ما أورد لفظ الحكمة منفردًا (من دون أن يكون مقرونًا بالكتاب)؛ وبكيفيةٍ تنصرف معها دلالته إلى المجال الإنساني.[78]

والحق أن الأمر لم يقِف عند مجرَّد تضييق الشافعي للدلالة، فيما يختص بلفظة الحكمة، حين صرفها إلى مجرَّد التنزيل الإلهي، متجاهلًا استخدامها في القرآن بدلالةٍ إنسانية؛ على نحوٍ يجعل قصر تداولها القرآني على مجرَّد التنزيل الإلهي تضييقًا للدلالة يأباه القرآن؛ بل إنه سوف يتجاوز ذلك إلى توسيع الدلالة، فيما يخص مفهوم «طاعة

[77] الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص٤٣–٤٥.

[78] في تفسيره لكلمة الحكمة في الآية: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: ١٢٥)، وكذا في آية ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩)، مضى الرازي إلى ما يؤكِّد على هذه الدلالة الإنسانية للحكمة في القرآن. فقد أورد: «اعلم أن الدعوة إلى المذهب والمقالة لا بد وأن تكون مبنية على حجة وبيِّنة، والمقصود من ذكر الحجة إما تقرير ذلك المذهب، وذلك الاعتقاد في نفوس المستمعين، وإما أن يكون المقصود إلزام الخصم وإفحامه. أما القسم الأول فينقسم، أيضًا، إلى قسمَين؛ لأن الحجة إما أن تكون حجةً حقيقية يقينية قطعية مبرَّأة عن احتمال النقيض، وإما ألا تكون كذلك؛ بل تكون حجة تفيد الظن الظاهر، والإقناع الكامل، فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة؛ وأولها الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية، وذلك هو المسمَّى بالحكمة. وهذه أشرف الدرجات، وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.» ولقد كان ذلك هو نفس ما قرَّره رشيد رضا، الذي مضى إلى أن «الحكمة [المنصوص عليها في القرآن] هي العلوم النافعة الباعثة على الأعمال الصالحة، وما يُسمى في عُرف شعوب الحضارة بالفلسفة.» انظر: الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢٠، ص١٤٠، وكذا: رضا، رشيد، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ، ص١٩٢.

النبي»، على النحو الذي (للمفارقة) يأباه القرآن أيضًا. فقد راح الشافعي يستدعي كل الآيات التي «أحكم [الله فيها] فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته.»[٧٩] ولكنه لا يتطرق أبدًا إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الطاعة مُطلَقة، أو أنها مشروطةٌ بكونه مجرَّد مُبلِّغ (أو حتى مُبيِّن) لحكم الوحي. وأن طاعته، المقرونة بطاعة الله، لا تكون فيما ينشئه بفهمه وتدبيره؛ وإلا ما كان القرآن قد عاتبه على بعض ما أحدثه بفهمه، وأمره بالرجوع عنه. وكمثالٍ على ذلك، يمكن الإشارة إلى ما قرره النبي بخصوص أسْرى بدر، ما راجعه فيه القرآن، بل خوفه عليه بالعذاب العظيم؛ على النحو الذي أبكاه بحسب ما تقول الرواية التي أوردها المفسرون.

فقد أورد القرطبي، في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧)، عن ابن عباسٍ قوله: فلما أَسَروا الأُسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: «ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟» فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ: «ما ترى يا ابن الخطاب؟» قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تُمكنَّا فنضربَ أعناقهم، فتُمكِّن عليًّا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنِّي من فلانٍ [نسيب لعمر] فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهويَ رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهوَ ما قلتُ، فلما كان من الغد جئتُ، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدَين يبكيان، فقلتُ: يا رسول الله، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك، فإذا وجدتُ بكاءً بكيتُ، وإن لم أجد تباكَيتُ لبكائكما؟ فقال رسول الله ﷺ: «أبكي للذي عرض عليَّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عُرِض عليَّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة [شجرة قريبة كانت من نبي الله ﷺ] وأنزل الله عز وجل ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧).»[٨٠] وبصرف النظر عما أورده الرازي في تفسيره من قول البعض: «إن النبي ﷺ وأبا بكر بكيا، وصرَّح الرسول ﷺ أنه بكى لأجل أنه حكم بأخذ الفداء، وذلك يدل على أنه مذنب، [بدليل قوله: إن العذاب قرب نزوله، ولو نزل لما نجا منه غير عمر]، وذلك يدل على الذنب.»[٨١] فإنه

---

[٧٩] الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص٤٩.

[٨٠] الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص١٧٥ وما بعدها.

[٨١] بك، محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، القاهرة، ط٨، ١٩٦٧م، ص٩٣ وما بعدها.

يبقى أن النبي قد أخذ بحكمٍ من نفسه في مسألة الأسْرى، لم يقبل به وحي السماء، بل وخوَّفه بالعذاب بسببه. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أن طاعة الرسول محدودة بكونه مُبلِّغًا (أو حتى مُبيِّنًا) لحكم السماء، وليست طاعةً مطلَقة لا تمييز فيها بين ما يصدر عن تفكيره ورأيه، وبين ما يتلقَّاه من السماء. وغنيٌّ عن البيان أن ما يعتمده الشافعي من توسيع دلالة «طاعة الرسول»، على النحو الذي تكون معه طاعةً مطلَقة، إنما يقوم على السكوت عن هذا التمييز الضروري بين ما يصدر عن رأي النبي، وبين ما يكون فيه مبلِّغًا عن السماء. وإذا كان هذا السكوت هو ما سمح للشافعي بالتعالي بالسُّنة إلى مقام الوحي، فإنه يبقى أنه يقوم على إخفاء العديد من وجوه مراجعة القرآن (وحتى رده) لرأي أو حُكم قال به النبي من نفسه. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أن القرآن نفسه ينطوي على ما يخلخل تصوُّر الشافعي لطاعة الرسول، على أنها طاعةٌ مطلَقة، أو أنها في المقام نفسه المفروض لطاعة الله.

ولسوء الحظ، إن فرض هذه الطاعة المطلَقة للنبي لم يقترن بالتدقيق فيما يُروى عن النبي؛ على النحو الذي يؤدِّي إلى تخليص ما يُروى عنه مما لا يتفق مع (أو يكون فيه تزيُّد على) كتاب الله؛ بل إن الشافعي قد انفرد بتثبيت خبر الواحد؛ استنادًا إلى ما أورده من أخبارٍ تدل على تصديق الصحابة لخبر الواحد عن النبي.[82] وبهذا التثبيت لخبر الواحد، مع فرض الطاعة المطلَقة للنبي، فتح الشافعي الباب أمام ما يمكن القول إنه الفقه النصِّي أو الآثاري؛ الذي انفجر في صورة الفقه السلفي اللاحق، الذي لا يزال يثقل للآن — باتساعه وضخامته — على واقع المجتمعات الإسلامية، على الرغم مما يبدو من تزيُّده (أو حتى تحيُّفه) على كتاب الله في كثيرٍ من الأحيان. والغريب حقًّا أن الصحابة الكبار أنفسهم (وأبا بكر وعمر بالذات) قد بلغ بهم التحوُّط، بخصوص ما يُروى عن النبي، حدَّ عدم قبول خبر الواحد أبدًا، واشتراطهم ضرورة أن يأتي راوي الخبر بشاهدٍ أو بيِّنة لقبول روايته.[83] ولعلَّ ما يثير هنا أن الصحابة ما كانوا يقبلون بخبر الواحد على الرغم من قربهم الشديد من عهد النبي، في حين أن الشافعي يقبل به، على الرغم من

[82] الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص١٧٥ وما بعدها.

[83] بك، محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، القاهرة، ط٨، ١٩٦٧م، ص٩٣ وما بعدها.

بُعده عن هذا العهد. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الفاصل الزمني بين الشافعي وبين الحقبة النبوية؛ الذي يدنو من القرنَين تقريبًا، قد فاض بما هو معروف من الوضع على النبي، وعلى النحو الذي تضخَّمَت معه مدوَّنة الأخبار المروية عن النبي على نحوٍ هائل.[84] ولعلَّ المرء حين يقارِن بين ما تنسبه المصادر إلى الصحابة من محدودية الأخبار عن النبي،[85] وبين ما جرى من التضخم اللاحق في حجم هذه الأخبار، لا بد من أن يدهش من إصرار الشافعي على تثبيت حجية خبر الواحد. ولربما جاز القول إنه لا سبيل إلى تفسير هذا الإصرار خارج سعي الشافعي إلى التعالي بالخبر الذي هو الأصل المؤسِّس في منظومته الفقهية بأسْرها. وبطبيعة الحال، سيكون ذلك هو الأصل فيما سيمضي إليه من اعتبار الإجماع، بدَوره، نوعًا من الخبر الذي سيتعالى به، أيضًا، إلى حيث يصبح من السُّنة؛ التي هي، تبعًا لما سبق، وحي من السماء. فإنه إذا كان الشافعي قد ميَّز في الوحي بين «الوحي المتلُو» المُنزَّل بوساطة الملَك (وهو القرآن)، وبين «الوحي غير المتلُو» المُلقَى في

[84] «قال أبو أحمد ابن عَديٍّ الحافظ: لَمَّا أُخِذ عبد الكريم الوضَّاع ليُضرَب عنقه، قال: لقد وضعتُ فيكم أربعة آلاف حديثٍ أُحرِّم فيها وأُحلِّل، ولقد فطَّرتُكم يوم صومِكم، وصوَّمتُكم يوم فِطركم ... وكان يضع أحاديث كثيرة بأسانيد يغتر بها من لا معرفة له بالجرح والتعديل، وفي بعضها تغيير أحكام الشريعة. وحسبك دليلًا على مقدار الوضع أن أحاديث التفسير [التي ذُكِر عن أحمد بن حنبل أنه قال: لم يصح عنده منها شيء] قد جُمِع فيها آلاف الأحاديث، وأن البخاري وكتابه يشتمل على نحو سبعة آلاف حديث، منها نحو ثلاثة آلافٍ مكررة، قالوا إنه اختارها، وصحَّت عنده من ستمائة ألف حديث كانت متداوَلة في عصره. وقال سفيان: سمعتُ جابرًا يحدِّث بنحوٍ من ثلاثين ألف حديث ما أستحلُّ أن أذكر منها شيئًا.» انظر: ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٩٦٦م، ج١، ص٣٧. وكذا: أمين، أحمد، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢٣٢. وبطبيعة الحال إن ذلك يؤكِّد ما يمكن تسميتُه بالانفجار النصِّي في الإسلام.

[85] «روى البخاري عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن عليٍّ قال: ما عندنا كتابٌ يُقرَأ إلا كتاب الله، وما في هذه الصحيفة. فنشرها، فإذا فيها أسنان الإبل، وإذا فيها المدينة حرمٌ من عيرٍ إلى كذا، فمن أحد فيها حدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلًا، وإذا فيها: ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلًا، وإذا فيها أن من والى قومًا بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلًا.» انظر: المصدر السابق، ص٩٢.

روع النبي (وهو السُّنة)،[٨٦] فإنه قد راح يميِّز، في هذا الوحي غير المتلُو (أو السُّنة) بين السُّنة «المحكيَّة» (وهي السنة بالمعنى المعروف)، وبين ما أسماه بالسنة «غير المحكيَّة» (التي هي الإجماع). فإن «ما اجتمع المسلمون عليه، وحكَوا عمن قبلهم الاجتماع عليه لا يختلفون فيه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة، فقد يقوم عندي مقام السُّنة المجتمع عليها، وذلك لأن إجماعهم لا يكون عن رأي؛ لأن الرأي إذا كان تُفُرِّق [أي اختُلِف] فيه.»[٨٧] وإذ يقرر الشافعي، على نحوٍ صريح، أن الإجماع لا يكون على رأي (لأن الرأي قرين الاختلاف والتفرق)، فإن ذلك يعني، بمنطق المخالفة، أنه يكون إجماعًا على خبرٍ فقط، فإن هذا الخبر لا يُروَى حكاية عن النبي.

وعلى الرغم من هذا التأسيس الإبستمولوجي لسلطة الخبر، فإنه يبدو أن ذلك لم يؤثِّر في محدودية المدونة الحديثية النصِّية عند الشافعي نفسه؛ بمعنى أنها لم تتسع عنده لما سيدخلها مع اللاحقين عليه مثل ابن حنبل، وغيره. وهكذا يتعلق الأمر بدَورٍ تأسيسي للشافعي استغلَّه اللاحقون عليه في إلحاق ما قال عنه الكواكبي إنها «الأحاديث الموضوعة والمدخولة» بالسُّنة. إن ذلك يعني أنه إذا كان الشافعي قد وضع بعضًا من الشروط المعرفية، التي جعلَت التزيُّد النصِّي ممكنًا، فإنه لم يكن هو نفسه الصانع لهذا التزيد الذي يشبه «الانفجار النصِّي». ولعلَّ ذلك يأتي من حقيقة أن تحقُّق هذا الانفجار في الواقع على مدى النصف الأول من القرن الثالث الهجري إنما يرتبط بشروطٍ وتحولاتٍ تاريخية لم تكن قائمة في عصر الشافعي. فإن قيام بعض الشروط المعرفية لظاهرةٍ ما لا يكون كافيًا وحده لتحقُّقها؛ بل يَلزم أن تتبلور الشروط التاريخية (بالمعنى السياسي والاجتماعي) لكي يصبح هذا الظهور قائمًا فعليًّا في الواقع.

ولقد تمثَّلَت تلك الشروط التاريخية في البروز المتزايد للعوام على مسرح السياسة في الدولة العباسية؛ وإلى الحد الذي نصح معه الخليفة المأمون ولي عهده قائلًا: «لا تغفل

---

[٨٦] «قال الشافعي: ما فرض رسول الله ﷺ شيئًا قط إلا بوحي، ومن الوحي ما يُتلَى [القرآن]، ومنه ما يكون وحيًا [غير متلُو] إلى رسول الله ﷺ فيُستَن به، وقد قيل: ما لم يُتلَ قرآنًا إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحيًا إليه.» انظر: الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج٩، ص٧٠.

[٨٧] المصدر نفسه، ص٢١.

أمر الرعية والعوام فإن المُلك بهم.»[88] وبطبيعة الحال إن تقدير الخليفة أن «المُلك يكون بالعوام» إنما يعني إدراكًا لحقيقة ما بات لهم من دَورٍ مؤثِّر في تحديد مصائر الخلافة. ولعلَّ في ذلك تفسيرًا لما أورده السيوطي في روايةٍ كان بطلها الخليفة المتوكل الذي «كان قد بايع بولاية العهد لابنه المنتصر، ثم المعتز، ثم المؤيد، ثم إنه أراد تقديم المعتز لمحبته لأمه، فسأل المنتصر أن ينزل عن العهد، فأبى، فكان [المتوكل] يُحضره مجلس العامة، ويحط منزلته، ويهدده، ويشتمه، ويتوعده، واتفق أن الترك انحرفوا عن المتوكل لأمور، فاتفق الأتراك مع المنتصر على قتل أبيه، فدخل عليه خمسة في جوف الليل، وهو في مجلس لهْوه، فقتلوه هو ووزيره الفتح بن خاقان، وذلك في خامس شوال سنة سبع وأربعين ومائتَين.»[89] تكشف الرواية عن القوَّتَين الفاعلتَين في سياسة الخلافة آنذاك؛ وهما «العامة»، الذين جعل لهم الخليفة مجلسًا يحضره بنفسه، و«الأتراك»، الذين حضروا كقوةٍ عسكرية كانت قد بدأَت، منذ حين، تتحكم في تحديد مصائر الخلفاء. وإذ أراد الخليفة أن يزحزح ابنه الأكبر عن ولاية العهد، فإن خطته كانت أن يضعف مركزه أمام العوام؛ بما يعنيه ذلك من الإقرار بدَورٍ حاكمٍ لهم في دولاب السلطة. وفي المقابل، فإن ابنه قد بادر إلى التآمر على قتله مع الأتراك الذين كانوا على خصومةٍ معه. وهكذا، ترسم الرواية صورة خليفةٍ قد اختار أن يستعين بقوة العوام على أمرٍ قرره، ولكن القوة الأخرى كانت له ولِما قرره بالمرصاد.

وبطبيعة الحال، لم يكن بمقدور المتوكل أن يتقوَّى بالعامة، إلا لأنه قد ابتدأ بالتقرب إليهم أولًا. وهكذا، اختار أن يلين لهم، على عكس أسلافه من خلفاء بني العباس. ومن هنا، ما أورده المؤرخون على لسانه من القول: «كانت الخلفاء قبلي تتعصب على الرعية لتطيعها، وأنا ألين لهم ليحبوني ويطيعوني.»[90] وغنيٌّ عن البيان أن هذا الانقلاب في استراتيجية الخلافة في التعامل مع العوام، إنما يرتبط بالإحساس المتزايد بالاحتياج إلى دَورهم في مواجهة النفوذ المتعاظم للأتراك. فقد كانت سياسة استخدام الأتراك في الدولة

---

[88] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ج٦، ص٧.

[89] السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٧٨.

[90] ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق ياسين محمد السواس وآخرين، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ٢٠١٠م، ج١١، ص٢٠٤.

العباسية، التي بدأها الخليفة المعتصم في الربع الأول من القرن الثالث الهجري[٩١] ليوازن بها نفوذ الفرس، قد انتهت إلى تعظيم نفوذهم؛ على النحو الذي «صاروا معه مصدر قلقٍ واضطراب.»[٩٢] ولعلَّ المتوكل قد أدرك أنه لن يكون بمقدوره أن يجابه هذا النفوذ المتعاظِم للأتراك (الذي كان يُقدِّر خطره) إلا بالتعويل على العوام، الذين كانوا قد برزوا كقوةٍ لها وزنها، في صراعات القوة، بعد أن استعان بهم الخليفة «الأمين» في الدفاع عن بغداد في مواجهة جيش أخيه «المأمون». وعلى العموم، يبدو أن خلفاء بني العباس لم يجدوا، بعد أن زالت عصبية العرب، وتآكلَت قوة الفرس، من يعتمدون عليه في مواجهة نفوذ الأتراك، إلا العوام. ومن هنا إنهم كانوا بمثابة القوة الوحيدة، التي بدا للمتوكل إمكانُ المناورة بها في خطَّته لخلع ابنه المنتصر من ولاية العهد. ولعلَّه كان على ثقةٍ من دعم العوام لخطته بسبب ما مارسه نحوهم من اللين وعدم التعصب. ويبدو بالفعل أن العوام قد أحبُّوا الخليفة الذي أظهر لهم اللين، فأوجعهم مقتله، وانفجرَت على أيديهم «موجة من النقمة ضد تسلُّط الجند، فحدثَت في سامراء، سنة ٢٤٨هـ، حركةٌ شعبية عبَّرَت عن استنكار العامة لعبث الأتراك بالخلافة، شارك في هذه الانتفاضة الغلمان الشاكرية، ونحو ألف رجل من الغوغاء والسوقة. وبعد مدةٍ قصيرة، شغب الجند والشاكرية ببغداد ناقمين على الأتراك قتْلهم المتوكل، واستيلاءهم على أمور المسلمين، وقتلهم من أرادوا قتله، من غير الرجوع إلى ديانة ولا احترامٍ لرأي المسلمين.»[٩٣]

ولكنه يَلزم التنويه إلى أن الأمر لا يتعلق بخليفةٍ طيب القلب اختار أن يلين لرعيته، بقدر ما يتعلق بسياسةٍ مقصودة لاسترضاء العامة؛ لكي يتسنَّى له استخدامهم والاستقواء بهم في مواجهة خصومه. وإذ يشير مؤرخٌ كالمسعودي إلى أن «أيام المتوكل، في حسنها ونضارتها، ورفاهية العيش بها، وحمد العام والخاص لها، ورضاهم عنها، كانت أيام

[٩١] «كان المعتصم أول خليفة أدخل الأتراك الديوان.» انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص٢٦٥.

[٩٢] سرور، محمد جمال الدين، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٩.

[٩٣] سعد، فهمي، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٤٣٩.

سرَّاء لا ضرَّاء.»[٩٤] فإنه يبدو وكأن الاسترضاء لم يقف عند حدود ما وفَّره لهم من «رفاهية العيش» فحسب، بل بما أضافه إلى ذلك من «خطابٍ» يتجاوب مع حالتهم العقلية؛ وبما كان لا بد أن ينعكس على نوعية المسائل المطروحة للنقاش في عصره. وضِمن هذا السياق، إن الخطاب الذي رعاه المتوكل للتأثير في العوام إنما ينكشف، على نحوٍ صريح، ليس فقط من خلال المسائل، التي صدر الأمر بتحريم إثارتها، كمسألة خلق القرآن، بل من خلال ما جرى العمل على مراكمته من منظوماتٍ نصية وإخبارية.

ولعلَّ قراءةً مدقِّقة لما أحدثه المتوكل تكشف عن حصول ما سيتكرر مع الأشعري، بعد نحو نصف القرن تقريبًا. فإنه إذا جاز النظر إلى «خلق القرآن» على أنها من أهم المسائل التي اشتهر المعتزلة بإثارتها آنذاك (حيث يكون الانقلاب عليها انقلابًا على المعتزلة أنفسهم؛ لا كمجرَّد مذهبٍ فحسب، بل كطريقةٍ في التفكير أيضًا)؛ فإن هذا الانقلاب عينه هو ما سيتكرر مع الأشعري بعد نصف قرن؛ وبالكيفية التي يمكن قراءة أحد الانقلابَين بالآخر. وما فعله (السياسي) من قمْع المعتزلة، وإسكاتهم في الواقع، على مدى سني خلافته، سوف يقوم (المتكلِّم) بالتنظير له، على مستوى الخطاب، بعد بضعة عقودٍ قليلة. وإذ يحضر المعتزلة، في اللحظتَين، في وضع الخصم الذي انشغل «السياسي» ثم «المتكلم» بإسكاته ودحض خطابه، إنه يمكن القول بوحدة ما كان كلٌّ من السياسي والمتكلم يستهدفان تثبيته؛ وذلك على أساس أن اتفاق الناس على ما يرفضون كثيرًا ما يكون مقرونًا باتفاقهم على ما يقبلون. ولقد كان «الخبر» محل الاتفاق في الحالَين؛ ولكن بينما وقف الأمر عند المتوكل إلى فتح الباب أمام بناء «المنظومة الخبرية» ذاتها؛ فإن الأمر عند الأشعري قد انصرف إلى التأسيس المعرفي لسلطة هذه المنظومة.

تُورد المصادر عن المأمون أنه «كان فيه تشيُّعٌ واعتزال وجهل بالسُّنة الصحيحة.»[٩٥] ويبدو أن أمر هذا الموصوف بالجهل بالسُّنة الصحيحة لم يقف عند مجرَّد تبنِّيه مذهب الاعتزال، بل إنه «دعا إليه وحمل الناس قهرًا عليه.»[٩٦] ولسوف يبلغ الأمر مداه مع «المعتصم»، الذي تلاه في الخلافة؛ حين جعل من المسألة المعتزلية الخاصة بخلق القرآن

---

[٩٤] بك، محمد الخضري، الدولة العباسية، تحقيق محمد العثماني، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٩٨.

[٩٥] ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ج١١، ص٦٤.

[٩٦] المصدر نفسه، ج١١، ص٦٥.

مما يُمتحَن به الناس إبَّان خلافته، «وقاسى الناس منه مشقَّة في ذلك، وقتَل عليه خلقًا من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل.»[97] وغنيٌّ عن البيان أنَّ حملَ الناس قهرًا على الاعتزال إنما يعني أنهم كانوا سينفرون منه فيما لو تُرِكوا أحرارًا في مواجهته. ويرتبط ذلك — لا محالة — بما يستلزمه الاعتزال من إعمالٍ للعقل لا يقدر عليه العوام (فيما يبدو) لأسبابٍ ترجع إلى طبيعة ظروف النشأة والتربية. ومن هنا ما سيستقر في الثقافة لاحقًا من أن العوام لا يُصدِّقون إلا بالأقاويل الخطابية التي تقصد إلى التأثير في النفس بالتمثيلات والصور، وليس بالأقاويل البرهانية، التي تقصد إلى إقناع العقل بالأدلة. إن ذلك يعني أن الخطاب معهم لا يمكن أن يكون إلا بالخبر أو النص، وليس أبدًا بالعقل. ومن هنا إن رواد الأخبار الكبار سوف يكونون هم ورثة جُلساء المأمون من المعتزلة.

وهكذا، إن المتوكل سيكون، في المصادر القديمة، موضوعًا لخطابٍ مختلف بالكامل عن خطابها حول المأمون؛ إذ فيما تروج بخصوص المأمون أنه كان به «تشيُّع، واعتزال، وجهل بالسُّنة الصحيحة»، فإنها ستورد عن المتوكل أنه «أظهر الميل إلى السُّنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدِّثين في سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم وأمرهم أن يحدِّثوا بأحاديث الصفات والرؤية. وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرُّصافة، فاجتمع إليه نحوٌ من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه، أيضًا، نحوٌ من ثلاثين ألف نفس.»[98] وإذَن، إنه الانقلاب الكامل على تراث المأمون، وعلى كل ما يمثِّله فكرًا وسياسة. وضِمن هذا السياق، إن «السُّنة» تكاد تكون مركز هذا الانقلاب ومحوره. فإذ هو الجهل بها؛ وبما يعنيه ذلك من إهمالها عند المأمون، فإنه الإحياء لها، والانتصار لأهلها عند المتوكل. ولم يكن يعني إحياء السُّنة، والانتصار لأهلها، إلا التوسع الهائل (إلى حد الانفجار) في منظومة الأخبار؛ باعتبار ما بدا من أن الخبر هو السبيل الأوحد لإقناع العوام.

ولعلَّ التوسع في منظومة الأخبار يرتبط بحقيقة أنه كان من الضروري أن تغطي الأخبار كل ما يمكن الاحتياج إليه في توجيه، وضبط سلوك العوام الذين كانوا لا يصدقون بغير الأقوال الخبرية، المرفوعة إلى السلطة صاحبة السيادة في الإسلام. ومن هنا ما قيل من أن «من أهم أسباب الوضع [للأحاديث] هو مغالاة الناس إذ ذاك [النصف الأول

---

[97] السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص٢٦٦.

[98] المصدر نفسه، ص٢٧٤.

للقرن الثالث الهجري بالذات]، في أنهم لا يقبلون من العلم إلا ما اتصل بالكتاب والسُّنة [كمصدرَين نصِّيَّين أو خبريَّين] اتصالًا وثيقًا، وما عدا ذلك، ليس له قيمةٌ كبيرة، فأحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسَّسة على مجرَّد الاجتهاد لم يكن لها قيمة ما أُسِّس على الحديث، ولا ما يقرب منه. بل كثير من العلماء في ذلك العصر كان يرفضها ولا يمنحها أية قيمة؛ بل بعضهم كان يشنِّع على من ينحو هذا النحو [الاجتهادي].»[٩٩] وإذَن، إن تبخيس الناس الحكم حال قيامه على الاجتهاد بالرأي، قد دفع إلى الْتماس الأحاديث لتقوم عليها الأحكام. وضِمن هذا السياق قد نشأ وضْعٌ غريب يتمثل في أن الحكم لم يعد نتاجًا لحديثٍ قائم بالفعل؛ بل بات الحكم المراد يوجد، أولًا، ثم يجري اصطناع الحديث الذي يؤسِّس له.[١٠٠] ومن هنا ما ورد عن البعض «انظروا هذا الحديث ممن تأخذونه، فإنا كنا إذا رأينا رأيًا جعلنا له حديثًا ... [بل يبلغ الأمر حد تجاوُز الرأي إلى الهوى عند آخرين؛ وحيث قال آخر] إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإنا كنا إذا هوينا أمرًا صيرناه حديثًا ... [وكذا قال بعضهم] كنا إذا اجتمعنا استحسنَّا شيئًا جعلناه حديثًا.»[١٠١] وقد ترتب على ذلك أن المرء «لا يكاد يجد فرعًا فقهيًّا مختلفًا فيه إلا وحديثٌ يؤيد هذا، وحديثٌ يؤيد ذاك.»[١٠٢] بما يئول إلى تعرية المأزق الذي ينتهي إليه التفكير في الفقه بمجرَّد الحديث، حيث تتعارض الأحكام تبعًا لتعارُض الأقوال التي يرجع تعارضها إلى صدورها عن المَيل أو الهوى. وإذ يمكن قبول تبايُن الآراء، فإنه يصعب قبول قولَين متعارضَين يصدران عن النبي في المسألة الواحدة. والأخطر من ذلك أن يصبح هذان القولان المتعارضان من الدين.

---

[٩٩] أمين، أحمد، فجر الإسلام، مصدر سابق، ص٢٣٥.

[١٠٠] فإنه «في إطار إكساب الأحكام شرعيةً اجتماعية ودينية أسند أصحاب المدارس التشريعية القديمة آراءهم إلى التابعين، الذين كانت لهم مكانةٌ دينية مرموقة؛ مثل إبراهيم النخعي، وسعيد بن المسيب، وغيرهما، ثم انتقلوا إلى نسبة آرائهم إلى الصحابة، ثم تدرجوا إلى نسبتها إلى النبي، وبذلك، اتخذَت آراؤهم طابعًا إلزاميًّا. وهذا الوضع هو الذي أنتج، في نظر [جوزيف] شاخت، ما يسميه حركة المحدِّثين في القرن الثاني للهجرة، وهم الذين أكدوا أن أي حكم يجب أن يكون مستندًا إلى السُّنة النبوية، فلا يجب الاقتصار على العادة والأعراف.» انظر: الحمامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥.

[١٠١] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، مصدر سابق، ج١، ص٣٨-٣٩.

[١٠٢] أمين، أحمد، فجر الإسلام، مصدر سابق، ص٢٣٤.

وإذا كانت الأحكام تقصد ضبط السلوك الخارجي للجمهور بالتشريع، فإن الأمر قد تجاوز إلى محاولة التحكم في قلوب الجمهور أيضًا؛ حيث «أنبأنا أبو أحمد بن عدي، قال: سمعتُ أبا عبد الله النهاوندي قال: قلتُ لغلام خليل: هذه الأحاديث التي تحدِّث بها من الرقائق، فقال: وضعناها لنرقِّق بها قلوب العامة.»[١٠٣] وإذا لم تكن قلوب العامة قابلة للترقيق، فإنه يمكن وضع ما يروضهم، أو يزجرهم؛ ومن هنا ما قيل من أن «قومًا وضعوا الأحاديث في الترغيب والترهيب ليحثوا الناس على الخير، ويزجروهم عن الشر، وهذا تعاطٍ على الشريعة، ومضمون فِعلهم أن الشريعة تحتاج إلى تتمَّةٍ فقد أتممناها.»[١٠٤] بطبيعة الحال، إن تصوُّر الشريعة ناقصة وفي حاجة إلى تتمَّة، والأحاديث الموضوعة هي السبيل إلى تحقيق تلك التتمَّة، إنما يعني عدم الثقة في قدرة العقل على تحقيقها؛ وبما يتجاوب مع ما جرى تاريخيًّا من تدهور تيار القول بالرأي في الفقه لحساب تيار أهل الحديث.

وهنا، سلامة النية المتمثِّلة في حث الناس على الخير، وزجرهم عن الشر، قد آلت إلى أن يكون هناك من «يتحرون أن يكون الكلام حقًّا في ذاته، فيستجيزون نسبته إلى رسول الله. قال خالد بن سعيد: سمعتُ محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلامٌ حَسن لم أرَ بأسًا أن أجعل له إسنادًا، وكان أبو جعفر الهاشمي المديني يضع أحاديث كلام حق، وقوم جوَّزوا وضع الحديث في الترغيب والترهيب.»[١٠٥] ولعلَّه يُفهَم من ذلك أن الكلام الحسن، أو الحق، لم يكن قادرًا بذاته على النفاذ إلى الجمهور، والتأثير فيه؛ بل كان لا بد من إسناده إلى مركز السيادة العليا في الإسلام؛ التي هي النبي الكريم طبعًا. ومن الغريب أن البعض سوف يحاول جعل هذا الوضع للأحاديث من قبِيل الأمور المستحبَّة التي ندبَ إليها النبي بحسب ما يرويه عنه أبو هريرة من أنه قال: «**مَن حدَّث عني حديثًا هو لله رضا فأنا قلتُه، وبه أُرسِلتُ.**»[١٠٦] وحيث بدا كأن النبي لا يطلب من وُضَّاع الأحاديث إلا أن يكون كلامهم مُرضيًا لله، وإذ يبدو غريبًا أن يستحسن النبي الوضع عليه؛ وهو القائل: «**من كذب عليَّ متعمِّدًا فليتبوَّأ مقعده في النار.**» فإن الوضَّاعين قد وضعوا تخريجةً عجيبة

---

[١٠٣] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، مصدر سابق، ج١، ص٤٠.

[١٠٤] المصدر نفسه، ج١، ص٣٩.

[١٠٥] أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص٢٣٣.

[١٠٦] ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، مصدر سابق، ج١، ص٩٨.

قالوا فيها: «إنما هذا الوعيد لمن كذب عليه، ونحن نكذب له ونقوِّي شرعه، ولا نقول ما يخالف الحق، فإذا جئنا بما يوافق الحق فكأن الرسول عليه السلام قاله.»[١٠٧]

لكنه، بصرف النظر عن أن الأمر يتعلق بالكذب للنبي، وليس عليه، فإنه يبدو أن الوضَّاعين لم يضعوا فقط ما يرضي الله؛ بل إنهم قد تجاوزوه إلى غيره مما لا يرضيه؛ ولا سيما فيما يتعلق بالشأن السياسي. وهنا، يَلزم التنويه بأن السياسة كانت أحد أوسع الأبواب، التي دخل منها الوضع في الحديث. وللأسف، كان الوضع للحديث في اتجاه تثبيت الاستبداد، ولو كان ذلك على عكس ما يقرره القرآن. ومن هنا، ما مضى إليه الكواكبي متسائلًا: «ما عذر الفقهاء في تحويل معنى الآية ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) إلى أن هذا الفرض هو فرض كفاية، لا فرض عين؟ و[جعلوا] المراد منه سيطرة أفراد المسلمين بعضهم على بعض، لا إقامة فئة تسيطر على حكامهم، كما اهتدَت إلى ذلك الأمم الموافقة للخير، فخصصت منها جماعاتٍ باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسية، والمالية، والتشريعية، فتخلصوا بذلك من شآمة الاستبداد. أليست هذه السيطرة وهذا الاحتساب بأهم من السيطرة على الأفراد؟ ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسئولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدُّوا كل معارضةٍ لهم بغيًا يبيح دماء المعارضين؟!»[١٠٨] وحين يدرك المرء أن «الحديث» هو المصدر الذي جاء منه هؤلاء الفقهاء بتقديس الحكام والصبر عليهم إذا ظلموا، فإن له أن يتوقع أن يكون الكواكبي ممن يرون أن أحاديث كتلك التي أوردها البخاري في كتاب الفتن (في صحيحه) من مثل حديث: «قال لنا رسول الله ﷺ: **إنكم سترون من بعدي أثرة وأمورًا تنكرونها.** قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: **أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم.**» وحديث: «**من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية.**»[١٠٩] هي من قبِيل الموضوع — لا محالة — بقصد خدمة الحكام.

---

[١٠٧] المصدر نفسه، ج١، ص٩٨.

[١٠٨] الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٤.

[١٠٩] البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٧٤٨.

والحق أن ثمة من القرائن ما يدل على أن تلك الأحاديث من قبِيل الموضوع فعلًا. ومن تلك القرائن ما يتبدَّى في أحاديث أخرى أوردها البخاري نفسه، وما تنطق به وقائع التاريخ وأحداثه. فقد أورد البخاري في كتاب الإكراه عن «أنسٍ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا،** فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلومًا، أفرأيتَ إذا كان ظالمًا كيف أنصره؟ قال: **تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره.**»[110] فكأن النبي، هنا، يطلب منع الظالم من ظلمه، وليس السكوت على الظلم والصبر عليه على نحو ما يؤشِّر حديث الصبر على ظلم الأمير. فكيف يطلب النبي من الناس رد الظالم ومنع الظلم من دون أن يستثني منه ظلم الأمير أو غيره، ثم يطالبهم، في حديثٍ آخر، بأن يصبروا على ظلم الأمير ولا يمنعوه.

ومن جهةٍ أخرى، إن ممارسة الخلفاء تكاد تنطق بصعوبة أن يكون النبي قد قال بحديث «**من كره من أميره شيئًا — ولا شيء يُكره منه أكثر من الظلم — فليصبر.**» فإنه إذا كان الخليفتان الأولان (أبو بكر وعمر) لم يطلبا من الناس أن يعملوا بهذا الحديث، ويصبروا عليهما، إذا ما ظلما وأساءا؛ بل طلبا منهم أن يقوموا بتقويمهما إذا ما أساءا، ولو بسيوفهم، فإن ذلك يعني أن خليفتَي النبي لم يعرفا بحديثه هذا. ليس ذلك فحسب، بل إن سلوك الناس مع الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) يكشف عن عدم معرفتهم بحديث الصبر على الأمير إذا صدر عنه ما يكرهون. ولو أن حديث الصبر على الأمير كان متداوَلًا بينهم آنذاك لكان الخليفة نفسه قد وعظ الثائرين عليه بوجوب العمل به، والصبر عليه، حتى ولو صدر عنه ما يأخذونه عليه. بطبيعة الحال، إن عدم استخدام الخليفة عثمان لهذا الحديث، على الرغم مما كان يمكن أن يؤدِّي إليه ذلك من إخماد الثورة عليه، إنما يعني أن الحديث لم يكن معروفًا آنذاك؛ ليس للخليفة فحسب؛ بل للثائرين عليه أيضًا. ولعلَّ ذلك يُحيل إلى أنه قد جرى وضع هذا الحديث في عصرٍ متأخِّرٍ تحوَّلَت فيه السياسة من ممارسةٍ تقوم على «الشُّورى» إلى ما قيل إنه «المُلك العضود».

ولعلَّ ذلك هو ما أدركه الكواكبي حين مضى إلى أن «إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد، وتجاوُز الحدود، وبهذا وذاك ظهر حديث: **لتأمرُنَّ بالمعروفِ ولتنهونَّ عن المنكر أو لَيستعملنَّ الله عليكم شِراركم فَيسُومونكم**

---

[110] المصدر نفسه، ص١٧٢١.

سوء العذاب.»[111] وإذ هو يرى أن ثمة سياقًا بعينه هو الذي يقف وراء وضْع هذا الحديث، فإنه يحدده بتوسعة مجال الاستبداد، وتجاوُز الحدود لأمراء الإسلام؛ حيث يفرض على الناس قبول المستبدين؛ لأن الله هو الذي يستعملهم عليهم.[112] والحق أن الكواكبي قد أشار إلى العديد من المواضع التي يعتمد فيها من يسميهم فقهاء الاستبداد على الأحاديث المدخولة لتحييد ما يوجِّه إليه القرآن من وجوب رفع الاستبداد ودحضه. وعلى العموم، إن جوهر ما ينبغي الكواكبي تثبيته هو وجوب فك الارتباط بين الإسلام والاستبداد من خلال التعويل على القرآن، في مقابل ما يبدو له من تعويل فقهاء الاستبداد على الأحاديث؛ وما يَعدُّه المدخول منه بالذات.

وعلى أي الأحوال، يبقى أن التنامي في المنظومة الحديثية الخبرية قد انعكس بقوة على مسار التفكير في الفقه؛ حيث تقلَّصَت مساحة التفكير فيه بالعقل أو الرأي، في مقابل السيادة الحاسمة للتفكير فيه بالحديث أو الأثر. وهكذا فإن «تأييد الحكومة العباسية لمذهب أهل الرأي، وغلبة مذهب الاعتزال نحو خمسين عامًا، خُتمَت ببَدء خلافة المتوكل؛ ومذهب الاعتزال هو القائل بالتحسين والتقبيح العقليَّين.» لم يؤثِّر في أن تكون «الغلبة في الفقه لمدرسة الحديث، والسبب في هذا [على ما يظهر] أن قوة المُحدِّثين كانت أكبر، وجمهور المسلمين لهم أنصَر.»[113] وإذا كان النتاج المباشر لذلك أن «ضاقت دائرة الرأي والقياس، واتسعَت دائرة الحديث»؛ فإن الأمر قد تجاوز إلى «اضطرار الفقهاء أمام هذه الأحاديث، وأمام قوة المحدِّثين أن يُخضِعوا أنفسهم للحديث، ولهذا نرى كُتب الفقهاء [حتى كتب الحنفية] تستدل على أكثر الأحكام بالحديث، وإن كان بعضها ضعيفًا، فقلَّت الفُروق بين

---

[111] الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٧.

[112] يكشف الكواكبي عن الكيفية، التي يوجِّه بها الفقهاء والمفسرون القرآن نحو ترسيخ الاستبداد من خلال ممارساتهم القرائية. ومن هنا إشارته إلى «جسارتهم على تضليل الأفهام في معنى «أمر» في آية ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: ١٦)؛ فإنهم لم يبالوا أن ينسبوا لله الأمر بالفسق ... تعالى الله على ذلك عُلوًّا كبيرًا ... والحقيقة في معنى «أمرنا» هنا أنه بمعنى «أمرنا» [بكسر الميم أو تشديدها]؛ أي جعلْنا أمراءها مترفيها ففسقوا فيها [أي ظلموا أهلها] فحق عليهم العذاب، أي نزل بهم العذاب.» وهكذا، لا يكون الظلم أمرًا من الله، بل فعلًا للأمراء المترفين سينالون عليه العقاب. انظر: الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصدر سابق، ص٥٣.

[113] أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٣٥م، ج٢، ص٢٣٥-٢٣٦.

المدارس الفقهية المختلفة، حتى ليظُن الظانُّ لأول وهلة أن منحى التشريع عند الجميع واحد، ولم يكن ذلك صحيحًا عند تأسيس هذه المدارس، وإنما أظهره بهذا المظهر شيءٌ واحد هو غلبة رجال الحديث.»[114] ولعلَّ ذلك يعني أن الفقه قد عرف ظاهرة الانسراب المعرفي نفسها التي عرفها علم العقائد؛ والتي تكشف عن اختراق المنظومات الخبرية النصِّية (في الفقه والعقائد) لتلك المنظومات، التي تأسسَت على العقل في المقابل؛ بمعنى أن اختراق المنظومة الحديثية للفقه الحنفي مثلًا يوازيه اختراق المنظومة الأشعرية، في العقائد، للمنظومة الاعتزالية العقلية المتأخِّرة؛ وعلى النحو الذي آل إلى تقليص عقلانيتها.

وغنيٌّ عن البيان أن الانتقال في العقائد من الاعتزال (حيث الحُسن والقُبح عقليَّانِ) إلى الأشعرية (حيث الحُسن والقُبح نقليَّانِ)، وما يوازيه من الانتقال في الفقه من أهل الرأي (حيث العقل يؤسِّس الحُكم) إلى أهل الحديث (حيث يقوم الحُكم على الخبر)، قد ترك تأثيرًا بالِغ السلبية في مسار التفكير في الفقه بأسْره. فقد لاحظ البعض «أن الأشاعرة يجنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكونان إلا بالشرع. فالزنى عندهم قبيح، لا لضرره كما يحكم بذلك العقل؛ بل لأن الشرع حكم بقُبحه، وعلى ذلك لو حكم الشرع بحسن الزنى لكان حسنًا، ولوجد الأشاعرة من أوجه المغالطة ما يثبتون به أنه حسن. ولهذا الرأي نتيجة من أسوأ النتائج، وهي الركون إلى ما وقع في الشرائع من الأغلاط، فقد يندر أن تجد شريعة لم تمتد إليها يد التحريف، فإذا شئتَ أن تتحاكم إلى العقل لتنقِّي الشرائع من أوشاب المسخ والتشويه، وقف في وجهك الجهَّال باسم الدين وقالوا: ما لنا وللعقل؟ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢).»[115] والحق أن الأمر يتجاوز مجرَّد الجناية على العقل، إلى الجناية على الفقه نفسه؛ حيث آل الأمر إلى ما لُوحظ من اعتبار التشوهات والانحرافات جزءًا من صميم بنائه.

وعلى أيِّ الأحوال، يبقى أن السيادة شِبه الكاملة للمنظومة الخبرية في الفقه، لم تقطع تمامًا مسار التفكير في الفقه بما يقف وراء النصوص/الأخبار من مبادئ تأسيسية كُبرى تكون بمثابة المقاصد التي تتغيَّاها تلك النصوص. فليس من شكٍّ في أن حالة الطوفي (وغيره من السابقين واللاحقين عليه) إنما تؤكِّد عدم الاختفاء الكامل للوعي الذي يلحُّ على

[114] المصدر نفسه، ج٢، ص٢٤٢.

[115] مبارك، زكي، الأخلاق عند الغزالي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص١٢٢.

جوهرية هذه المبادئ التأسيسية في الشريعة، على نحوٍ كامل. وأن الأمر يتعلَّق، فحسب، بما بدا من ضعف هذا الوعي وهامشيَّته عند شرائح واسعة من المسلمين، وذلك بالمقارنة مع السيادة شِبه الكاملة للاتجاه الإخباري الذي يختزل الشريعة في جملة القواعد والأحكام الفقهية الإجرائية.

وهكذا، إن الأمر إنما يتعلق، فقط، بغلبة اتجاهٍ بعينه؛ هو الاتجاه الإجرائي/الإخباري في التفكير في الشريعة، من دون أن يعني ذلك الغياب الكامل للاتجاه المضاد الذي يدور التفكير فيه على الانشغال بالمبادئ الكلِّية التأسيسية، التي تقف وراء النصوص، ويقوم عليها نظام الشريعة. ولعلَّ الأمر لا يتجاوز هنا حدود الدفع في اتجاه التأكيد، لا على استبعاد النصوص/الأخبار؛ بل على ضرورة التفكير فيها بالمبادئ التأسيسية الكُبرى التي تقف وراءها؛ بعد أن بدا أن الاتجاه الإخباري/الآثاري في التفكير في الشريعة هو ما يسود بين جماعات الإسلام السياسي، التي تكاد تجر المجتمعات الإسلامية الحاضرة إلى مصيرٍ كارثي.

ولقد كانت هذه الجماعات، التي تنشط، الآن، في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه، هي الوريث المباشر لما بدا أنه التحول نحو التفكير في الشريعة بالآثار، الذي بلغ ذروته مع أواسط القرن العشرين (مع المودودي وسيد قطب بالذات). فإذ بدا أن التفكير في الشريعة بالمبادئ والأصول الكُبرى قد ساد على مدى القرن التاسع عشر مع آباء النهضة والإصلاح (محمد عبده، والكواكبي، وقاسم أمين، والطاهر الحداد)، فإنه قد لُوحظ أن هذا التفكير قد بدأ ينحسر، على نحوٍ تدريجي، تحت تأثير التطورات السياسية الحاصلة في العالم الإسلامي منذ إعلان سقوط الخلافة في نهاية الربع الأول من القرن العشرين. فقد أحيا سقوط الخلافة الفكرة القائلة إن الخطر الأكبر على المسلمين إنما يتمثل في غياب الرابطة السياسية الجامعة لهم؛ وهي الفكرة التي كان الأفغاني ينافح عنها ابتداء من تشخيصه للأزمة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية باعتبارها من طبيعةٍ سياسية أساسًا، وكان ذلك تحت تأثير خبرته بسقوط دولة المسلمين في الهند.

فإذا كان آباء النهضة الأوائل (الطهطاوي وخير الدين التونسي)، والجيل اللاحق عليهم من رجال الإصلاح (وبالذات محمد عبده، والكواكبي، وقاسم أمين، والطاهر الحداد) قد انتهوا، تقريبًا، إلى تعيين الأزمة، التي تمر بها المجتمعات الإسلامية على أنها ذات طبيعةٍ فكرية واجتماعيةٍ أساسًا، فإن سقوط الخلافة قد جعل الجيل اللاحق عليهم يتجه إلى قراءة الأزمة القائمة في أن الإسلام لم تعُد له دولة تحكم باسمه، وتحت رايته.

وهكذا، إن سُبل الخروج من تلك الأزمة قد تحدَّدَت في السعي إلى بناء دولة الإسلام؛ بما ترتب على ذلك من التأكيد على وجوب هدم الدولة القُطرية القائمة (الموسومة بالحديثة). ولقد كان هذا السياق هو الإطار الذي تبلورَت داخله أفكار سيد قطب، الذي يبقى خطابه بمثابة الحاضنة، التي نشأَت داخلها جماعات العنف كافَّة تحت راية الإسلام؛ ابتداء من التكفير والهجرة حتى داعش مرورًا بالجهاد والقاعدة. فإن القضية الرئيسة عند كل هذه الجماعات هي الإمساك بقوة «الدولة»، وليس تنوير «العقل» أو المجتمع. وفي إدارتها لمعركة الهيمنة على الدولة، فإن تلك الجماعات لم تجد ما تعوِّل عليه إلا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؛ التي كان لا بد من النظر إليها باعتبارها منظومةً من الأحكام الجزئية القاطعة، التي تستند إلى محض النصوص والأخبار. وبمثْل ما كانت الهند البؤرة التي انطلقَت منها الموجة الأولى لدولنة الإسلام (بمعنى اختزال الإسلام تقريبًا في الدولة)، وبما ترتَّب على ذلك من اختزال الشريعة في مجرَّد الأحكام، فإن الموجة الثانية لهذه الدولنة سوف تهبُّ منها أيضًا؛ وذلك مع أبي الأعلى المودودي في منتصف القرن العشرين.

وهنا، يَلزم التنويه بما يبدو من التماثل اللافت بين هؤلاء الذين يربطون حضور الإسلام بقيادة دولته، وبين ما استقر، عند اليهود، من ربط حضور اليهودية بقيام دولتها. فبمثْل ما ألَحَّ البعض على أن قيام الدولة هو الشرط الضروري لتفعيل الشعائر اليهودية، فإن المودودي وقطب قد اقتربا بشدَّةٍ من تصوُّر الدولة كشرط لتحقُّق الإسلام في العالم. بطبيعة الحال، إن هذا التحقُّق يكون من قبِيل التحقُّق الخارجي العيني؛ وبالكيفية التي قد يجري معها إهدار البُعد الباطني الروحاني للدين. وحين يتعلق الأمر بالبُعد الخارجي للدين، فإن ذلك يفتح الباب أمام توجيه الشريعة، أو — كما يجدُر بنا أن نقول — اختزالها، في الأحكام الجزئية التي تستند على الآثار والنصوص أساسًا. فإذ يكون قصْد الدولة هو ضبط السلوك الخارجي للإنسان، فإن الدولة تميل إلى ربط نفسها بالمنظومة النصِّية الجاهزة (ذات الصيغة الآمرة والمُلزِمة) التي تكون لها بمثابة المرجعية غير القابلة للتحدي بسبب إسنادها إلى مراكز السيادة العليا في الدين.

ويبقى في كلمةٍ واحدة أنه لا مجال أبدًا للتفكير في الشريعة (عند كل من يختزلون الدين في الدولة) بما هي المبادئ والأصول التأسيسية الكُبرى، على نحو ما جرى التفكير فيه عند آباء النهضة ورجال الإصلاح في القرن التاسع عشر. وهكذا، يظهر أن تصوُّر أزمة المسلمين ينعكس على تصوُّر الشريعة على نحوٍ مباشر؛ حيث انفتح رجال النهضة والإصلاح في القرن التاسع عشر على تصوُّر الشريعة بما هي أصول ومبادئ كلِّية تأسيسية

لكي يتمكنوا من ترقية كل من المجتمع والعقل (المأزومَين)، وذلك فيما اختزلها الجيل اللاحق على سقوط الخلافة في القرن العشرين في كونها جملة أحكامٍ جزئية موروثة يسعَون بها للإمساك بالدولة، التي تصوَّروا أن أزمة الإسلام تكمُن في غيابها. فحين تكون الدولة هي محور الانشغال، بمثل ما هو الحال، عند الجهاديين، فإنه يَلزم اختزال الشريعة في مجرَّد الأحكام الجزئية؛ لكي يتسنَّى تبرير السعْي الدءوب إلى الإمساك بالدولة بأنه السبيل الوحيد لتطبيق تلك الأحكام، وذلك عملًا بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضًا. وبمعنى أنه إذا كان تطبيق أحكام الشريعة واجبًا حسب هذا الفهم، فإن الهيمنة على الدولة، التي هي شرط تحقيق هذا الواجب، تكون واجبًا أيضًا. أما حين تكون ترقية العقل والمجتمع هو محور الانشغال، فإنه يَلزم تصوُّر الشريعة بما هي مبادئ وأصولٌ كلِّية؛ على النحو الذي يعطي مرونةً يمكن في إطارها استيعاب الشروط اللازمة لتحقيق هذه الترقية؛ وعلى نحو ما تجلَّى واضحًا عند رجال النهضة والإصلاح في القرن التاسع عشر.

الفصل الثالث

تجديد الإسلام وحضور الشريعة كمقاصد وأصول

مفهوم «الشريعة» في الفكر الإسلامي الحديث
(الشريعة المتصالحة مع الحداثة)

(١) مقدمة

انتهت مجابهات العصور الوسطى الكُبرى بين العالَمَين (الإسلامي والأوروبي) عند نهايات القرن الخامس عشر، مع سقوط غرناطة في أيدي ملوك إسبانيا الكاثوليك، واضطرار المسلمين إلى ترك آخر موطئ لهم على الساحل الأوروبي للبحر المتوسط، في عام ١٤٩٢ ميلادية.[١] فبعدها لن يشهد هذا البحر (الذي قدَّرَت له الجغرافيا والتاريخ أن يكون حوضًا فالقًا بين نظامَين حضاريَّين) إلا وقائع المناوشات الصغرى بين القراصنة النهَّابين من الجانبَين؛ بل إنه قد شهد ما يمكن القول إنه تبايُن المصائر للمرابطين على جانبَيه. فقد حصل أن «أُغلقَت على العالم الإسلامي الأبواب منذ الحروب الصليبية، وأخذ يأكل بعضه بعضًا، ووقف المسلمون في عِلمهم، فليس إلا ترديد بعض الكتب الفقهية، والنحوية، والصرفية … فالعلم فيه مجرَّد كتابٍ ديني شكّلي يُقرأ، أو جملة تُعرَب، أو متن يُحفظ، أو

---

[١] وكانت القسطنطينية قد سقطَت، قبل أربعة عقود تقريبًا، في أيدي الفاتحين المسلمين من آل عثمان؛ وما يعنيه ذلك من أن النصف الثاني من القرن الخامس عشر هو لحظة الخروج من مواجهات العصور الوسطى الكُبرى.

شرح على متن، أو حاشية على شرح. أما علوم الدنيا، فلا شيء منها إلا من حسابٍ بسيط يُستعان به على معرفة المواريث، أو قبس من فلكٍ قديم يستدل به على أوقات الصلاة ... وجمهور الناس لا رأي لهم في الحُكم، ولا في السياسة، ولا في الإدارة، إنما هم مزرعة الحكام، ومستغَل الولاة والأمراء ... ومركز الخلافة [وهو الآستانة] منحلٌّ مفكَّك، والولايات من مصر، والشام، والعراق، والحجاز، متدهورة متضعضعة، قد أمات نفسها توالي الاستبداد عليها ... ولا صناعة ولا اختراع، وآلاتهم وفنونهم العسكرية، فهي على نمط الأقدمين.»[2] وفي مقابل هذا التردِّي على الضفَّة الإسلامية للبحر، كان أهل الشمال الأوروبيون يعيشون وضعًا مختلفًا بالكلِّية؛ حيث بدا أن «أوروبا بدأَت تستيقظ منذ الحروب الصليبية، وتُنشئ لها حضارةً جديدة مؤسسة على العلم والحرية، وتتقدم في الصناعة، ويتدفق عليها المال من اكتشافها أمريكا وغيرها، وتخترع وترتقي في النظُم الحربية على أساليب جديدة، وتُنشئ الأساطيل الضخمة.»[3] حتى إذا جاءت نهايات القرن الثامن عشر، وكانت قد مرَّت ثلاثة قرون بالضبط على وقوع آخر المواجهات الكُبرى بين المسلمين والأوروبيين، إلا وكان أحد هذه الأساطيل الضخمة يرسو أمام سواحل الإسكندرية ليقصف قلاعها القديمة التي سرعان ما انفتحَت أبوابها المتهالكة أمام الفاتحين من أهل الشمال.

لقد وقعت الواقعة، إذَن، وجاء جيش الشرق النابليوني ليقصف مصر بقذائف حداثته، التي لن يخبو لهيبها اللامع المبهِر حتى بعد رحيل القائد الكورسيكي (وإمبراطور الحداثة) الكبير بفيالق جيشه. وعلى أي الأحوال، إن وقائع هذا الحدث قد سجَّلَت أول احتكاك، في العصر الحديث، بين العالم الإسلامي (الذي كان لا يزال يتثاءب في منامات عصوره الوسطى)، وبين أوروبا (التي كانت قد بلغَت الذروة في بناء حداثتها)؛ فكان ذلك اللقاء الذي لا تزال تبِعاته تتداعى للآن.

ومع أن الحداثة — والحال كذلك — قد دخلَت إلى مصر، مع نهايات القرن الثامن عشر، تحت دويِّ القصف النابليوني، فإنها لم تتحول إلى «إشكالية» أو أزمة، بل صارت، منذ مطلع القرن التاسع عشر، «مطلَبًا» يفرض نفسه بقوة على الساحة المصرية، والإسلامية على العموم؛ بحسب ما يكشف عنه رد الفعل تجاهها من جانب علماء الأزهر الذي لم يكن مجرَّد المؤسسة الدينية الأكبر؛ بل كان المؤسسة العلمية/الثقافية الوحيدة في

[2] أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مصدر سابق، ص٧.

[3] المصدر نفسه، ص٨.

مصر آنذاك. ولعلَّ هذا التبلور للحداثة كمطلب، في مصر، قد ارتبط بما جرى من الجلاء السريع لجيش الجنرال الكورسيكي عن مصر من جهةٍ؛ بما يعنيه ذلك من أنها لم تتبدَّ كعامل تهديد للنسيج الاجتماعي أو الديني، أو الوطني على العموم.[٤] وفضلًا عن ذلك، إن اللغة الليبرالية المنفتحة والواعدة لخطاب الإفرنج، وما لاحَظه المصريون من «ضبط الأحكام من هذه الطائفة الذين يحكمون العقل، ولا يتدينون بدين.»[٥] قد كان مما ترك انطباعًا إيجابيًّا ومتفائلًا بالحداثة عند المصريين؛ وعلى النحو الذي اندفعوا معه يجعلون منها — منذ ذلك الحين — أحد المطالِب الكُبرى لدولتهم العريقة.

ولعلَّ ذلك هو ما تكشِف عنه قراءة نصوص الأب المؤسِّس للخطاب العربي الحديث، ومفكِّر دولة الباشا؛ الذي هو رفاعة الطهطاوي. وهنا، فإنه، حتى حين بدا أن ثمة نوعًا من القلق إزاء الحداثة، بحسب ما تكشف عنه دلالة التحول في نص الطهطاوي من الاحتفاء بباريز إلى الالتياذ بالحجاز،[٦] فإن ذلك لم يؤثِّر في استمرار كونها؛ أي الحداثة، أحد أهم مطالِب الدولة المصرية الكُبرى؛ بما يعنيه ذلك من أن انشغال الطهطاوي المتأخر بالحجاز لم يبلغ به حد التفكير في استعادة «التراث» كبديلٍ يفر إليه من «الحداثة» المرذولة؛ بل ظل يتعامل معها كمطلَبٍ لازم. وبطبيعة الحال، يبقى لزوم التنويه بأن التمييز بين حداثةٍ مطلوبة وأخرى مرذولة إنما يُحيل إلى حقيقة أنه لم يكن للحداثة مسارٌ واحِدٌ في العالم الإسلامي.

(٢) تعدُّد مسارات الحداثة في العالم الإسلامي

تعدَّدَت، أو حتى تباينَت، المسارات التي سلكَتها الحداثة الأوروبية في العالم الإسلامي؛ على النحو الذي كان لا بد من أن يؤدِّي إلى تعدُّد أنماط الاستجابات لها. وهكذا، إن تبايُن

---

[٤] بل إن البعض يرى أن حملة بونابرت على مصر كانت عاملًا من عوامل إذكاء الوعي بمفهوم الوطنية المصرية.

[٥] الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م، ج٣، ص١٩١.

[٦] وأعني، هنا، دلالة التحول من نص الطهطاوي الأول «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» إلى نصه الأخير «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز»، الذي يعكس ما يمكن القول إنه الارتحال من حداثة باريز إلى تراث الحجاز.

المسار الذي سلكَته في مصر، وعن ذلك الذي سلكَته في الهند، التي كانت بلدًا خاضعًا لسلطان المسلمين، حين جاء الأوروبيون يقصفونها بحداثتهم في القرن الثامن عشر، قد ترك أثره في الكيفية، التي حضر بها مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث (الذي كانت مصر والهند من مراكز إنتاجه الكُبرى آنذاك).[٧] فقد اتخذَت الحداثة في مصر، مثلًا، مسارًا إيجابيًّا يتباين مع ذلك المسار السلبي، الذي كانت قد اتخذَته في الهند؛ ولذلك إذا كانت تجربة مصر (وربما العالم العربي) قد كشفَت عن نوعٍ من الشريعة المتوافِقة مع الحداثة (بحسب ما يكشف عنه خطاب (المصري) رفاعة الطهطاوي و(التونسي) خير الدين باشا)، فإن تجربة الهند قد كشفَت، في المقابل، عما يمكن القول إنها الشريعة ذات التوجه الدفاعي؛ أي التي يجري توظيفها للدفاع عن الهوية الإسلامية التي تهددها الحداثة (بحسب ما يكشف عنه خطاب الهندي شاه ولي الله الدهلوي وجمال الدين الأفغاني، ثم المودودي لاحقًا).

مصر: الأزهر والحداثة

على مدى تاريخه الطويل، الذي يزيد على الألف عام، واجَه الأزهر تحديَين كبيرَين، نجح في تجاوُز أولهما، ولا يزال يجاهد، إلى الآن، من أجْل أن يفلح في تجاوُز ثانيهما. يتعلق التحدي الأول بما واجهه من ضرورة التحول عن المذهب الشيعي الفاطمي، الذي نشأ الأزهر من أجل أن يكون المركز الرئيس للدعوة إليه، إلى المذهب السُّني بعد سقوط الدولة الفاطمية على أيدي الأيوبيين السُّنة في القرن السادس الهجري. وقد احتاج الأزهر إلى قرنٍ كامل ليتحقق الإقرار الكامل به كمؤسسةٍ حارسة لتقاليد المذهب السُّني. أما التحدي الثاني، فإنه قد تمثَّل فيما واجهه من وجوب التعاطي مع الحداثة، التي فاجأ الإفرنج بها مصر في العقود الأولى من القرن الثالث عشر الهجري؛ أي بعد ستة قرون من تحوُّله الأول. ولسوء الحظ، لم يفلح الأزهر، بعد قرنَين بالضبط، من مواجهة التحدي، الذي تمثِّله الحداثة في تحقيق استجابة تعكس خروجه، كمؤسسةٍ دينية وثقافية، من تقاليده

[٧] ولعلَّ أهم ما يجمع بين مصر والهند أنهما كانا البلدَين اللذين شهدا إرهاصات الاختراقات الأولى للحداثة في القرن السابع عشر (الهند) والثامن عشر (مصر). كما أنهما قد خضعا معًا للسيطرة الإنجليزية المباشرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

الراسخة على مدى القرون. وهكذا، إذا كان الكثيرون من أوائل من حملوا لواء «التغيير والتجديد» في مصر من المتعلمين في الأزهر، فإن المفارقة تأتي من أن هؤلاء لم يفلحوا أبدًا في إدخال رياح التغيير والتجديد إلى الأزهر ذاته، كمؤسسةٍ جاءوا منها؛ بمعنى أن خطابه التقليدي قد ظل غير قابل للزحزحة أبدًا؛ بل إنه، حتى حين بدا أن الأزهر قد راح ينفتح، في النصف الثاني من القرن العشرين، أمام العلوم الحديثة، فإن ذلك لم يؤثِّر في حقيقة أن العلوم الشرعية واللغوية، التي ارتبط بها تاريخ الأزهر، قد ظلَّت على حالها نفسه المتوارَث من الأقدمين؛ بما يعنيه ذلك من أنها لم تصبح موضوعًا لتفكيرٍ يجعل منها أساسًا لقولٍ جديد.

على أي الأحوال، إذا كان مجيء نابليون إلى مصر نقطة البدء فيما قطع به أحد شيوخها آنذاك من وجوب «تغيير أحوال مصر وتجديد ما بها من المعارف»، فإنه يَلزم التنويه إلى أن مصر لم يكن فيها، حين جاءها إمبراطور الحداثة الأكبر في نهايات القرن الثامن عشر، إلا مؤسَّستان بارزتان؛ أولاهما مؤسسة الحكم العثمانية/المملوكية، التي مارسَت ضروبًا من العسف ضد المصريين، وفي مقابلها، كان الأزهر بوصفه المؤسسة الدينية/الثقافية، التي أدَّت دورًا وازنًا في العلاقة بين سلطة الحكم وعموم المصريين. ولهذا، إن العلاقة بين هاتَين المؤسستَين كثيرًا ما كانت تشهد نوعًا من التوتر، الذي تجلَّى في انحياز علماء الأزهر للفئات الشعبية المسحوقة في مواجهة ما كان ينالهم من مظالم تلك الطبقة الحاكمة الغريبة عنهم. ولعلَّ ذلك هو ما يفسر التجاوب الذي أظهره علماء الأزهر تجاه الإصلاحات ذات الطابع الحديث، التي اقترح القائد الفرنسي إدخالها على نظام الحكم في مصر. فقد اقترح نابليون حكمًا شِبه ديمقراطي يؤدِّي فيه المصريون دورًا مهمًّا، بعد أن كان إقصاؤهم كاملًا عن دولاب السلطة، التي لم تتسع لغير الأتراك والمماليك المجلوبين من خارج مصر. وهكذا «دعا إلى إنشاء جمعيةٍ عامة مكوَّنة من أعيان البلاد وذوي الشأن فيها، تكون لها صفة تمثيل المصريين على مستوى القُطر كله (وهي الديوان العام) بقصد استشارتها في النظام النهائي للمجالس التي أسسها، وفي وضع النظام الإداري والمالي والقضائي في الدولة.»[٨] وإذ يعني ذلك السعي إلى الدخول بمصر إلى عصر الحكم النيابي التمثيلي الحديث، فإن تجاوُب علماء الأزهر مع هذا السعي، وقبولهم الانخراط فيه بحماسة، يتضمن أنهم لم يدركوا فيه شيئًا خارجًا عن شريعة الإسلام، أو

[٨] عوض، لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٠٥.

مُناقضًا لها؛ بل لعلهم وجدوا فيه تحقيقًا لأحد مبادئ الإسلام الأصيلة؛ وهو مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن، والثابت في ممارسة النبي الكريم. ولقد تجلى ذلك فيما قيل من «أن الغرض من عقد الديوان العام هو تعويد الأعيان المصريين على نظُم المجالس الشورية والحكم.»[٩] ولأن الحكم التركي/المملوكي، الذي كانت تخضع له مصر آنذاك، والذي كان يلتمس أصل شرعيته من الإسلام، لم يعرف حضورًا للشورى أبدًا؛ حيث «كان المصريون، بحكم القانون، وبقوة الواقع، معزولين سياسيًّا ومدنيًّا، ولا يُباح لهم المشاركة في الوظائف العامة، أو المشاركة في مسئوليات الحكم والإدارة.»[١٠] فإنه بدا لشيوخ الأزهر أن ما أتاهم به الفاتح الفرنسي، من عصر الحداثة، يتجاوب مع المبادئ، التي يقررها دينهم الحنيف. ومن هنا ما بدا لهم من أن ما يحكمهم به أهل الإسلام (من الأتراك والمماليك) من الإكراه والعسف لا يمكن أن يكون أبدًا من الإسلام؛ بما جعل مؤرِّخ هذه اللحظة الكبير (الجبرتي) يُظهر إعجابه بنظام العدالة الأوروبي الحديث (الذي لا يأخذ بالشبهة)، وذلك في مقابل نُفوره من نظام العدالة التركي/المملوكي المُنتسب للإسلام.[١١]

وللمفارقة، إن ذلك يعني أن رياح الحداثة (وليست السياسة المنتسبة للإسلام) كانت هي التي أدخلَت العمل بمبدأ الشورى، الذي هو مبدأٌ أصيل في الإسلام، إلى نظام الحكم في

---

[٩] المصدر نفسه، ص١٠٨.

[١٠] المصدر نفسه، ص٩٦.

[١١] ولعلَّه يبدو أن المصريين قد وجدوا في سلوك الفرنسيين نوعًا من العدل، الذي كان مفقودًا بالكلِّية عند حاكميهم المنتسبين إلى الإسلام من الأتراك والمماليك. وقد ظهر ذلك واضحًا في الكثير مما سجَّله الجبرتي؛ وبالذات في تعليقه على وقائع محاكمة الفرنسيين لسليمان الحلبي (قاتل قائدهم الكبير كليبر)، وإظهاره الإعجاب بسلوكهم المنضبط عند مقارنته بسلوك عسكر المماليك الهائج المنفلت من أي ضوابط. فقد قرر أنه يكتب عن المحاكمة «لما فيها من الاعتبار وضبط الأحكام من هذه الطائفة الذين يُحكِّمون العقل، ولا يتدينون بدين. وكيف وقد تجرأ على كبيرهم وغدره [قتله]، وقبضوا عليه وقرروه، ولم يعجلوا بقتله وقتْل من أخبر عنهم بمجرَّد الإقرار بعد أن عثروا عليه، ووجدوا معه آلة القتل مُضمَّخةً بدماء ساري عسكرهم وأميرهم، بل رتَّبوا حكومة ومحاكمة، وأحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام، ثم أحضروا من أخبر عنهم، وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين، ثم نفَّذوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم، وأطلقوا مصطفى أفندي البرصلي الخطاط، حيث لم يَلزمه حكم، ولم يتوجه عليه قصاص. [وذلك كله] بخلاف ما رأيناه من أفعال أوباش العساكر [المماليك] الذين يدَّعون الإسلام، ويزعمون أنهم مجاهدون، وقتلهم الأنفس وتجرُّئهم على هدم البنية الإنسانية بمجرَّد شهواتهم الحيوانية.» انظر: الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مصدر سابق، ج٣، ص١٩١–١٩٢.

مصر فعليًّا. وهنا، بدا كأن شيوخ الأزهر قد اكتشفوا ضرورة إعمال هذا المبدأ في الحكم؛ وعلى النحو الذي جعلهم يُقرِّرون وجوب محاسبة الحاكم ومساءلته؛ بل وخلعه في حال جوره وفساده. ولعلَّ ذلك ما يكشف عنه الحوار الذي دار بين السيد عمر مكرم (أحد شيوخ الأزهر الكبار) وبين عمر بك الألباني (كبير مستشاري الوالي العثماني)، بعد أربع سنوات فقط من رحيل أهل الحداثة من الإفرنج عن مصر. فإذ يسأل الألباني — حسب الجبرتي — «كيف تعزلون من ولَّاه السلطان عليكم؟ وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)»، فإن السيد عمر مكرم يرد على ذلك، محتجًّا: «أولو الأمر هم العلماء، وحمَلة الشريعة، والسلطان العادل، وهذا رجلٌ ظالم [يقصد الوالي العثماني]. وجرَت العادة من قديم الزمان أن أهل البلاد يعزلون الولاة، وهذا شيء من زمان، حتى الخليفة والسلطان، إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه.»[١٢] وهكذا لم يعد الخليفة أو السلطان وحده ولي الأمر، بل إن الشيخ عمر مكرم قد أدخل معه من يُمكن القول إنهم أهل الشورى من العلماء وحمَلة الشريعة، الذين كان نابليون (ويا للغرابة) هو من أدخلهم إلى منظومة الحكم في مصر. ولعلَّه يمكن القول: إن إعمال مبدأ الشورى هو، لا سواه، ما مهَّد الطريق أمام وصول محمد علي باشا إلى سُدَّة الحكم؛ على النحو الذي بدأَت معه مسيرة بناء ما يقال إنها «مصر الحديثة». فإن تولية محمد علي سلطة الحكم في مصر لم تكن بإرادة السلطان القابع على الأريكة في إستانبول، الذي كان يجري الاحتجاج بوجوب طاعته خضوعًا لأمر القرآن بحسب ما ترسَّخ على مدى القرون؛ بل كانت نزولًا على إرادة المصريين الذين ذهبوا، مع شيوخ أزهرهم، إلى محمد علي ليضعوه في السلطة قائلين: «إنا لا نريد هذا الباشا [الذي عيَّنه الخليفة] حاكمًا علينا، ولا بد من عزله من الولاية. فقال [محمد علي]: ومن تريدونه يكون واليًا؟ فقالوا له: لا نرضى إلا بك، وتكون واليًا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير. فامتنع، أولًا، ثم رضي، وأحضروا له كركًا وعليه قفطان [رداء الحاكم]، وقام إليه السيد عمر مكرم، والشيخ عبد الله الشرقاوي [شيخ الأزهر]، فألبساه له، وذلك وقت العصر، ونادوا بذلك في تلك الليلة في المدينة.»[١٣] وهكذا، لم تكن نقطة البدء في تعيين محمد علي من الخليفة التركي؛ بل كانت من عوام القاهرة، أو ممن قيل إنهم الجمهور

---

[١٢] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٢٤.

[١٣] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٢١.

الذي راح يتحرك، كقوةٍ سياسية،[١٤] تحت قيادة علماء الأزهر وأشياخه الذين كانوا (وهذا تطورٌ كبير) هم من ألبسوا محمد علي رداء السلطة وصولجانها. ولعلَّ ذلك يعكس بروز إرادة من كان يسميهم الوالي التركي الفلَّاحين المصريين كأساسٍ لتولية الحاكم، أو عزله، بعد أن كان ذلك مرهونًا بإرادة السلطان، أو الخليفة العثماني وحدها.[١٥] وليس من شكٍّ في أن سعْي إمبراطور الحداثة (نابليون) إلى إدخال المصريين إلى ساحة السياسة، التي كانوا محرُومين من الاقتراب منها على نحوٍ كامل، قد كان مما ساعد على بروز، واشتغال، إرادة هؤلاء الفلَّاحين في تلك اللحظة، وما بعدها. وفي المجمَل، يبقى أن رياح الحداثة هي التي فتحَت الباب أمام اشتغال أحد أهم مبادئ الإسلام الجوهرية، والمتَّصِلة بطبيعة السلطة وكيفية ممارستها أساسًا.

ولكن وقوف علماء الأزهر في قلب التطور الحاصل نحو الحداثة السياسية في مصر (حيث دخلَت مفردات الجمهور، وإرادته، وشروطه أساسًا للسلطة، في خطاب المصريين)، لا يلغي حقيقة تردِّي الوضع المعرفي والعقلي داخل الأزهر نفسه؛ بمعنى أنه لم يغادر (وربما إلى الآن) وضع المؤسسة التقليدية. ولعلَّ ذلك ما يَلزم فهمه من قول أحد أهم دارسي تاريخ مصر في القرن الثامن عشر: «أما العلم، والثقافة، والمعرفة، فنستطيع أن ندرك مكانتها وقيمتها في أزهر ذلك العصر، من معرفة الكتب التي كانت تُدرَّس وتُتداول فيه، إذ ذاك. ومن معرفة المؤلفات، التي صدرَت عن رجاله، خلال هذه الفترة، التي أرَّخها الجبرتي. فهذه الكتب كلها والمؤلفات، أيضًا، كانت من الكتب التقليدية، التي تلتزم التقليد، وتتسم بالتزمُّت، وضِيق الأفق، إلى جانب العناية باللفظ، والاهتمام به، أكثر من الاهتمام بالمعنى، أو بالعلم ذاته. وكان أبرز ما تُعنى به الاختصار. فهناك المتن، وهذا المتن الموجَز له شرح، والشرح له حاشية، والحاشية عليها تقرير أو هامش. وكان العلم، والبحث، والتدريس، والتقرير؛ كل ذلك يدور حول ما في هذه المتون، والشروح، والحواشي،

[١٤] كتب شيوخ الأزهر «إلى عمر بيك وصالح آغا قوش المعضِّدين لأحمد باشا [الوالي التركي] المخلوع يذكرون لهما ما اجتمع عليه رأي الجمهور من عزل الباشا، ولا ينبغي مخالفتهم وعنادهم، لما يترتب على ذلك من الفساد العظيم.» ولعلَّ ذلك كان الاستخدام الأول للفظة «الجمهور» بالمعني السياسي، وليس بدلالتها المستقرة في الكتب الفقهية. انظر: المصدر نفسه، ص٥٢١.

[١٥] يلفت النظر إلى أنه حين بلغ الوالي التركي خبر عزله قال: «إني مولًّى من طرف السلطان، فلا أُعزَل بأمر الفلَّاحين، ولا أنزل من القلعة إلى بأمر السلطنة.»

والهوامش، ولا يمكن أن يتعداه إلى فكرةٍ جديدة، أو رأي، أو بحثٍ موضوعي.»[16] وعلى الرغم من أن ثمة من رجال الأزهر وشيوخه الكبار من أدرك حقيقة القصور العقلي داخل الأزهر، إلى الحد الذي جعل الشيخ حسن العطار (الذي شغل منصب شيخ الأزهر فيما بين عامَي ١٨٣٠، ١٨٣٤م)، يقرِّر: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها [مما بلغَته الأمَّة الفرنسية].»[17] فالأزهر كمؤسسةٍ قد ظل محافظًا على تقليديَّته، ولم تقدِر الحداثة حينها (ربما إلى الآن) على اختراق حصونه الجامدة المنيعة. وبطبيعة الحال، لا يؤثِّر في ذلك أن أحوال مصر قد راحت تتغير فعلًا، وبدأَت المعارف تتجدد فيها، وأن المتعلمين في الأزهر كانوا هم الذين حملوا لواء التغيير والتجديد؛ وعلى رأسهم، بطبيعة الحال، الشيخ الطهطاوي، الذي كان تلميذًا للعطار. فقد ظل هؤلاء المجدِّدون الأفراد أشبه ما يكونون — بلُغة ابن باجة — بالنوابت التي تظل متفردة، ولا تؤثِّر بحضورها على طبيعة البناء التقليدي الغالب على المؤسسة.

وقد قيل في تفسير انغلاق الأزهر أمام التغيير إن «يد الإصلاح، التي تناولَت التعليم، والإدارة، والري، والحربية، لم تمتد إلى الأزهر، بل تركه محمد علي كما كان على نظامه القديم.» ولعلَّ السبب في ذلك ما قيل من أنه «خشي من أن يثير سخط العلماء والجماهير إذا هو عرَض لنظام التعليم فيه، أو أقدم على إصلاحه وجعله يساير حركة التقدم العلمي الحديث، أو لعله لم يجد من بين العلماء من يضطلع بهذه المهمة، ويعهد إليهم بها.»[18] لكنه يبدو أن الأمر لا يرتبط بخشية الباشا بقدر ما يمكن رده، في العمق، إلى التصوُّر المترسِّخ (ربما إلى الآن) عن كمال العلوم الشرعية واللغوية، التي كان يجري تداوُلها في الأزهر؛ بما يعنيه ذلك من عدم احتياج هذه العلوم، أصلًا، إلى أن تطالها يد التجديد والإصلاح. وبطبيعة الحال، ذلك قد ترك تأثيره على النظام الذي قام عليه بناء خطاب النهضة العربي؛ حيث بدا إمكان الجمع التجاوري بين «العلوم الطبيعية والرياضية الحديثة، التي بلغَت فيها البلاد الإفرنجية أقصى مراتب البراعة، وبين العلوم

---

[16] الشرقاوي، محمود، مصر في القرن الثامن عشر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٠م، ج٢، ص١٦٣.

[17] الشناوي، عبد العزيز محمد، الأزهر جامعًا وجامعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ج٢، ص٤٠٩.

[18] الرافعي، عبد الرحمن، عصر محمد علي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥٥٣.

الشرعية واللغوية التقليدية، التي برعَت فيها البلاد الإسلامية.»[١٩] وهكذا، لعلَّ ترك الأزهر على نظامه القديم لا يمكن إرجاعه إلى نوايا الباشا الذاتية، بقدر ما يرجع إلى ضروراتٍ موضوعية تتعلق بتصوُّر أن العلوم الشرعية اللغوية، التي يجري تداوُلها في رحابه، هي في غاية الكمال والبراعة، وليست في حاجة إلى أي إصلاح. ويبقى، على أي حال، أن هذه كانت هي بداية الازدواج في التعليم المصري بين منظومتَين إحداهما «حديثة» والأخرى «تقليدية»؛ وهو الازدواج الذي لا تزال مصر تشقى بتبعاته، وتتخبط فيها إلى الآن.

على الرغم من ذلك كله، الحقيقة المؤكَّدة تقول إن «الأزهر قد ظل المَورد السائغ، الذي استمدَّت منه المدارس الحديثة، والبعثات العلمية تلاميذها، فمنه اختارت الحكومة طلبة المدارس العالية، التي أنشأَتها، وكثيرًا من أعضاء البعثات العلمية، التي أوفدَتها إلى أوروبا، فتخرَّج منه بواسطة البعثات والمدارس علماء نابهون كان لهم القدح المُعلَّى في نهضة مصر العلمية والاجتماعية، فالأزهر، من هذه الناحية، كان له فضلٌ كبير على النهضة العلمية الحديثة.»[٢٠] وإذ يعني ذلك أن كوكبة الرجال الذين انخرطوا في السعي إلى إخراج مصر من عصورها الوسطى إلى العصر الحديث، قد كانوا من الذين تلقَّوا علومهم في رحاب الأزهر، فإن ذلك يستدعي التمييز بين الأزهر كمؤسسةٍ بقيَت على تقليديَّتها، وبين البعض من الأفراد المنتمين إليها الذين كانوا أكثر مرونة وانفتاحًا.

وليس من شكٍّ في أن جزءًا مهمًّا من فضل الأزهر على النهضة الحديثة في مصر يتمثل في حقيقة أنه كان هو الذي أعطاها مفكِّرها الأكبر، وصاحب التنظير الأوفى لخطابها؛ رفاعة الطهطاوي. وتأتي أهمية الطهطاوي من أنه صاحب أول مقاربةٍ نظرية حاول فيها تجسير الفجوة بين الشريعة المحمدية وبين أفكار الحداثة الأوروبية، التي احتك بها على مدى السنوات الخمس، التي قضاها إمامًا ومرشدًا للطلاب المصريين في باريس. فقد اقتصر الأمر قبله على محض المؤثِّرات العملية، التي تسلَّلَت من خلالها، على عهد نابليون،

---

[١٩] الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت)، ص١٤٧. وهنا يكمن جوهر الأزمة، الذي يتمثل في إمكان الجمع التجاوري بين العلوم الطبيعة والرياضية، التي أنتجها العقل الحديث، وبين العلوم الشرعية واللغوية المتوارَثة من عصور ما قبل الحداثة، ومن دون التفكير في أن هذه الأخيرة في حاجة إلى ما يرتفع بها إلى حيث تصلح أساسًا لما ينتمي إلى العصر الحديث.

[٢٠] الرافعي، عبد الرحمن، عصر محمد علي، مصدر سابق، ص٥٥٣.

بعض أشكال الممارسة الحديثة للحكم التي يحضر فيها الجمهور كفاعلٍ رئيس، إلى خطاب المصريين.

وإذ يبدو، هكذا، أن رغبة الشيخ العطار المعلَنة في ضرورة «تغيير أحوال مصر، وتجديد المعارف بها» قد وجدَت سعيًا إلى تحقيقها عند تلميذه الطهطاوي، فإنه لا معنى لهذه الرغبة العارمة في التغيير والتجديد إلا أنها تعكس نوعًا من التلقي الإيجابي للحداثة من رجال الأزهر؛ وهو ما بلغ بالطهطاوي حد تقرير أن الغاية من كتابه «**تخليص الإبريز**» هي تحفيز «ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، التي كمالها ببلاد الإفرنج أمرٌ ثابت شائع.»[21] وبسبب ذلك، لم يتورع عن الإقرار «باحتياج البلاد الإسلامية إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه.»[22] وليس من شكٍّ في أن هذا التصوُّر الإيجابي للحداثة، الذي عبَّر عن نفسه في الإقرار بوجوب اكتساب علومها وفنونها، كان لا بد من أن ينعكس على طريقة التفكير في «الشريعة»؛ وعلى النحو الذي اقترب بها من حدود المبادئ الإنسانية الكلِّية التي يتوافق عليها بنو البشر جميعًا. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصوُّر المنفتح للشريعة إنما يتعارض بالكلِّية مع تصوُّرها المنغلق الذي سوف يتكاثر عند قطاعات واسعة من المسلمين تحت وطأة الأزمة الضاغطة التي راحت تشكِّل جوهر علاقتهم مع الحداثة، فيما بعد الطهطاوي.

(٣) عن الشريعة والحداثة ذات الوجه الليبرالي: الطهطاوي وشريعة التسوية في الحقوق

حيث إنه «لا ينكر منصف أن بلاد الإفرنج، الآن، في غاية البراعة في العلوم الحكمية [المدنية] ... وأن هذه العلوم المعروفة معرفةً تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة، أو مجهولة بالكلِّية عندنا ... فلذلك احتاجت [البلاد الإسلامية] إلى البلاد الغربية [الإفرنجية] في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه، [فإنه لا غرابة في] أن مصر أخذَت، الآن، في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا.»[23] ولعلَّه يمكن القول إن هذا الانفتاح الإيجابي

[21] الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص١٤١.

[22] المصدر نفسه، ص١٤٧.

[23] المصدر نفسه، ص١٤٧، ١٥٢، ١٦٠، ٤٠١.

على التمدن، الذي صنعَته الحداثة، قد ارتبط؛ ليس، فحسب، بما أدركه الطهطاوي من عدم وجود ما يحُول دون الانفتاح على هذا التمدُّن في الشريعة «حيث الرجل يقرِّر أن فيه الكثير مما ينبغي استحسانه، لأنه لا يخالف الشريعة المحمدية.»[٢٤] بل (وهو الأهم) بما بلغه (أي الطهطاوي) من إدراك أن الإسلام وشريعته ينطويان على ما يكاد يكون الأصول التي تمثِّل أساسًا يقوم عليه هذا التمدن أصلًا. ومن هنا إنه لا مجال عنده لما كان عليه عوامُّ المسلمين (حسب معاصره خير الدين التونسي) «من الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرَّد [أي بسبب] ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السيَر والتراتيب ينبغي أن تُهجَر، وتآليفهم [كتاباتهم] في ذلك يجب أن تُنبَذ ولا تُذكَر، حتى إنهم يشدِّدون الإنكار على من يستحسن منها شيئًا.»[٢٥]

ولأن هذا الذي عليه هؤلاء العوام يرجع إلى تصوُّرهم أن كل ما عليه غير المسلمين هو من قبِيل «البدعة» التي هي مذمومة على الدوام، فإن الطهطاوي قد راح يخلخل مفهوم البدعة على النحو الذي لا تكون معه موضوعًا للذم مطلَقًا. فهو يربط الذم في الفعل المنظور إليه على أنه «بدعة» بالباعث الحامل عليه من جهةٍ، وبالأثر الناتج عنه من جهةٍ أخرى. وهكذا، إن منشأ الذم فيه هو أن «يكون الحامل عليه الشهوة والإرادة»، وأن يكون الأثر الناتج عنه هو «دعايته إلى الضلالة».[٢٦] أما أن يكون الفعل/البدعي إحداثًا لما هو على غير خلافٍ مع مقتضى الشرع، فإن ذلك لا يمنع من إقرار حُسنه، ولو كان غير منطوقٍ به في الشرع؛ لأن الحسن ليس فقط هو ما نطق به الشرع. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أنه ليس كل إحداثٍ لما لم ينطق به الشرع مذمومًا، بمثل ما أنه لا يمكن تصوُّر أن يكون «الحسن» هو ما ينطق به الشرع فقط. وهنا يَلزم التنويه بما يبدو من وجوب التمييز بين «منطوقات» الشرع و«أصوله»؛ الذي يفتح الباب أمام إمكان الإحداث لما يتفق مع «أصول» الشرع، على الرغم من أنه ليس من «منطوقاته». فإن للأصول أولويةً معرفية (وربما حتى وجودية) على المنطوقات؛ بما يعنيه ذلك من أن منطوقات

---

[٢٤] المصدر نفسه، ص١٤١.

[٢٥] التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢م، ص١١-١٢.

[٢٦] الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ج٤، ص٦٠.

الشرع (ذات الطابع الإجرائي) موجودة من أجل أصوله الكُبرى (ذات الطابع التأسيسي)، وليس العكس. وإذا كانت المنطوقات موضوعة، هكذا، من أجْل تحقيق الأصول، فإن ذلك لا يعني أنها هي الباب فقط إلى تحقيق تلك الأصول؛ بل إن هذه الأصول قد تؤتَى، أيضًا، من خلال ما لم ينطق به الشرع. ومن هنا، ما ينقله التونسي عن «من لم يزل على نُقوله وأفهامه المعوِّل [وهو] الشيخ محمد بيرم الأول؛ الذي عرَّف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي.»[٢٧] إن ذلك يعني أن السياسة الشرعية هي ما يكون على مقتضى أصول الشرع، وإن لم تكن من منطوقاته؛ وعلى أن يكون المعيار الضابط لها هو تقريب الناس من «الصلاح» وإبعادهم عن «الفساد».

وتبعًا لذلك، إن الشيء قد لا يكون منطوقًا به في الشرع، ولكنه لا يخالف أصوله في الآنِ نفسه، فيكون من الحَسن المقبول، ولو كان من فِعل غير المسلمين. ومن هنا، ما أورده خير الدين التونسي عن أحد فقهاء المالكية من «أن ما نُهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مُقتضى شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب، أو الإيجاب، أو الإباحة، فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه؛ لأن الشرع لم ينهَ عن التشبُّه بمن يفعل ما أذن الله فيه.»[٢٨] وإذ ينفك الارتباط، هكذا، بين منطوقات الشرع من جهةٍ، وبين أصوله ومقتضياته من جهةٍ أخرى، فإن التونسي سيواصل إيراد ما يمكنه من تضييق مفهوم البدعة المذمومة، ناقلًا عن ابن عقيلٍ قوله: «مخاطبًا من قال [لا سياسة إلا ما وافق الشرع]، إن أردتَ بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردتَ لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلطٌ وتغليط للصحابة.»[٢٩] الذين أحدثوا «محدثات» لم ينطق بها الشرع. وهكذا، إذا كان لا ينبغي أن تخالف السياسة الشرعية ما نطق به الشرع، فإن ذلك لا يعني أن ما نطق به الشرع هو وحده السياسة الشرعية؛ بما يفتح الباب أمام إمكان أن تكون السياسة مقبولة بالرغم من أن الشرع لا ينطق بها.

وإذا كان التونسي قد أدار آليته الرئيسة — والحال كذلك — على فك الارتباط بين «الأصول» و«المنطوقات»، التي تفتح الباب أمام مجاوَزة المنطوقات إلى ما وراءها من

---

[٢٧] التونسي، خير الدين، أقوم المسالك إلى معرفة خير الممالك، مصدر سابق، ص٦٣.

[٢٨] المصدر نفسه، ص١٣.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٦٤.

الأصول، التي يتم إدراج الجديد الحَسن غير المنطوق به تحتها، فإن الطهطاوي قد تبنَّى ما يمكن القول إنها آلية تخصيص دلالة البدعة وعدم إطلاقها.[٣٠] ومن هنا، ما يقرره الطهطاوي من أن «قوله ﷺ: «**إياكم ومحدثات الأمور.**» عامٌّ أُريدَ به الخاص؛ إذ سُنة الخلفاء الراشدين منها [أي من المُحدثات] مع أنَّا أُمِرنا باتباعها لرجوعها إلى أصلٍ شرعي [غير منطوقٍ به بالطبع].»[٣١] ولعلَّه يَلزم التنويه إلى أن «المُحدَث» المأمور به — حسب الطهطاوي — ليس فقط ما له أصل في الشرع، بل ما يوافق «المصلحة والسياسة» أيضًا. فإن «كل حكمٍ أجازه الشارع، أو منعه، وأمكن رده إلى أحدهما فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى فالثاني ناسخ للأول، فإن لم يَرِد عنه إجازته، ولا منعُه، ولا أمكن ردُّهما إليه بوجه، ففيه خلاف قبل ورود الشرع. والأصح أن لا حكم فلا تكليف، وقيل يُرجَع فيه إلى المصلحة والسياسة، فما وافقهما منه أُخِذ، وما لا يوافقهما تُرِك، كذا قال بعض المتأخرين، ولا شك في حُسنه.»[٣٢] وهكذا، إن ما لا يمكن الرجوع به إلى الشرع على نحوٍ واضح، (حيث لم يَرِد بإجازته ولا منعه)، هو ما يُرجَع فيه إلى المصلحة والسياسة؛ اللذين يكونان — والحال كذلك — هما الضابط، الذي ينضبط به تخصيص الحُكم على البدعة؛ وهل هي «حسنة» أو «مذمومة».

وإذ يصِل الأمر بالطهطاوي إلى حد اعتبار سُنة الخلفاء (وهم من أصحاب السيادة العليا في الإسلام) من المُحدَثات المأمور باتباعها؛ فإن ذلك يعني أن كل ما يقال عنه إنه «محدثة» ليس من المذمومات. فعلى الرغم من أن هذه المحدثات التي أتاها الخلفاء ليست من منطوقات الشرع، هي من أصوله؛ ما يجعلها من المُستحسَن المقبول. ولهذا، إن الشيء لا يكون «مذمومًا بمجرَّد [الإشارة إليه] بلفظ مُحدَث أو بدعة، [حيث] إن القرآن، باعتبار

[٣٠] ولعلَّ التبايُن بين الرجلَين (الطهطاوي والتونسي) يرجع إلى تبايُن المذهب الفقهي لأحدهما عن الآخر، وبمعنى أن «مالكية» التونسي، الأكثر ربطًا للفقه بمقتضيات الواقع وضروراته، قد جعلَته أكثر تعلُّقًا بالأصول التي تقف وراء «المنطوق». وأما شافعية الطهطاوي، الأكثر ربطًا للفقه بالمنطوقات النصِّية، فإنها قد فرضَت عليه الانشغال بدلالة المنطوق تخصيصًا وبيانًا.

[٣١] الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، مصدر سابق، ج٤، ص٦٣.

[٣٢] المصدر نفسه، ج٤، ص٦٣.

لفظه وإنزاله، وُصِف بالمُحدَث في [أول] سورة الأنبياء.»[٣٣] ليست سُنة الخلفاء، إذَن، هي وحدها «المُحدَثة»؛ بل القرآن، أيضًا، يصف نفسه بأنه «محدث»؛ بما يؤكِّد أن هذا اللفظ — أعني «محدث» — ليس بمذمومٍ في ذاته.

وانطلاقًا من ذلك كله، إن الطهطاوي يؤكِّد أنه «ليس كل مبتدَعٍ مذموم، بل أكثره مُستحسَن على الخصوص والعموم، فإن الله — سبحانه وتعالى — جرت عادته بِطَي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبَّث النوع البشري بعقله وفكره، ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار.»[٣٤] بما يعنيه ذلك من إخراج الطهطاوي للتمدن الأوروبي الحديث من حيز البدعة المذمومة، التي تقترن بالضلالة؛ بل إنه يكاد يرتقي بهذا التمدن من درَك «البدعة» المرذولة إلى مقام «النعمة» المطلوبة؛ وذلك من حيث يعدُّه نوعًا من إعمال العقل في إخراج الأسرار التي طواها الله في الأشياء من الخفاء إلى الظهور ليتسنَّى للبشر التنعم بآثارها ذات الطابع المادي والروحي. وإذ يستدعي هذا الإخراج للأسرار من الخفاء إلى الظهور اجتراح طرائق جديدة في التفكير قد لا يكون فيها المرء متِّبعًا لطرائق السابقين، فإن الطهطاوي يناقش ما استقر عليه السابقون من علماء عصره من أن «كل خير في اتباع من سلف»، مُقرِّرًا أن هذا الاتباع المندوب إليه «خاص [وفقط] بالأمور الدينية والأحكام الشرعية.»[٣٥] وأما ما يخص «أمر الدنيا والمعاش والترقي في الرفاهية والزينة»، فإن «أكثره مستحسن على الخصوص والعموم.»[٣٦]

لعل الأصل فيما أدركه الطهطاوي والتونسي من عدم المخالفة بين الشريعة وبين التمدن الأوروبي، يقوم في اتفاقهما على نوع القاعدة، التي يقوم عليها التمدن الأوروبي؛ والتي تتمثل في دعامتَي العدل والحرية أساسًا. فمن جهته مضى الطهطاوي إلى أن «مبنى التمدن على العدل والحرية العمومية ... حيث العدل أساس الجمعية التأنسية، والعمران،

---

[٣٣] المصدر نفسه، ج٤، ص٦٠. ويقصد قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢).

[٣٤] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تقديم حلمي النمنم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٤٤٢.

[٣٥] المصدر نفسه، ص٤٤٢.

[٣٦] المصدر نفسه، ص٤٤٢.

والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك، التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به.»[٣٧] ومن هنا إصراره على ذِكر «القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن، ويتخذونه أساسًا لسياستهم، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله ﷺ، لتعرف كيف حكمَت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرَت بلادهم، وكثُرَت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران.»[٣٨] فضلًا عن تأكيده أن «أعظم حرية في المملكة المتمدنة حرية الفلاحة، والتجارة، والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكية. وقد ثبت بالبراهين والأدلة أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة، التي تقدَّم فيها التمدن إلى هذا العصر.»[٣٩] ولا ينسى الطهطاوي أن يقرر أن هاتَين الدعامتَين للتمدن الأوروبي يحضران عند المسلمين بدَورهم؛ حيث إن «ما يسمِّيه [الإفرنج] الحرية، ويرغبون فيه، هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، حيث لا يجور الحاكم؛ بل القوانين هي المحكَّمة والمعتَبرة.»[٤٠] إن ذلك يعني أن ما حكم به العقل (عند الغير)، هو مقتضى الشرع نفسه، وليس منطوقه (عندنا).

وهكذا، إذ يطرح الطهطاوي تفسيرًا تاريخيًّا لأصول ظاهرة التمدن الأوروبي الحديث (وهي الحرية والعدل)، فإنه قد راح يجد لهذه الأصول مرجعيةً أسبق في الإسلام، وما أنشأه من التمدن. فإنه «لما دعَت الحروب الصليبية والغزوات الإفرنجية في البلاد المشرقية الإسلامية إلى سفر رؤساء الجيوش بأنفسهم إلى هذه الحروب، وكانوا هم أرباب الالتزام، واقتضى الحال أن يأخذوا من التزاماتهم ما قدروا عليه من الأموال والنفوس لحرب الإسلام ... وضاعت في الأزمان المختلفة أموالهم ورجالهم، وعمَّتهم، لضرورة الحرب، الفاقة، وعجزوا عن الإطاقة، واضطُرُّوا إلى بيع الأراضي والرجال، فاشترى منهم أهل

---

[٣٧] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم عماد بدر الدين أبو غازي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٢٧.

[٣٨] الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص٢٢٩.

[٣٩] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٢٩.

[٤٠] الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص٢٣٧.

النواحي [التي يسيطرون عليها] أملاكَهم وأنفسهم بالأموال ... فوُجدَت عند الجميع الحرية، وصارت ممالك أوروبا بالتمدن حقيقةً وحرية. وقد ترتَّب على إعتاق أهل الدوائر البلدية، وتحرير رقاب النواحي في البلاد الأوروبَّاوية، كما في غيرها من البلاد المتمدنة، فائدتان مهمتان [إحداهما] تمتُّع أهالي النواحي بثمرات الاكتساب، وتحصيل المنافع، وتحسين أحوال أهاليها بالثروة، والغنى، والأخذ في التمدن، والتقدم في العمران؛ [وثانيتهما] قوة الحكومة، وتمكين الدولة، حيث صارت جميع النواحي في المملكة تابعةً لها مباشرة دون توسُّط الملتزمين والأمراء ... ثم لم تزل النواحي تأخذ في التمكن من التصرفات الرشدية والتقدم، فتمتع جميع الأهالي؛ إذ ذاك بثمرات مهارتهم الصناعية، وآثار براعتهم الزراعية.»[٤١] يرى الطهطاوي أن هذا الذي أنتجَته شروط التطور التاريخي مما يُعَد أصولًا للتمدن الأوروبي هو مما «تنطق الشريعة الشريفة من صدر الإسلام بما هو أقوى منه، وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم، والإسلام ساوى بين الجميع في العدل والإنصاف، وقد عم به التمدن في سائر الأقطار والأطراف، واعترف له، بذلك، جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف.»[٤٢] وهكذا إنه يقطع بأن ما أنتجه «التاريخ» للأوروبيين من أسباب التمدن، سبق للإسلام أن وفَّره للمسلمين. ولا ينسى الطهطاوي أن يؤكِّد أن «سفاهة بعض الحكام الذين خالفوا أحكامه» هي التي عطَّلَت قدرة الإسلام على أن يكون أساسًا لتمدن المسلمين فيما بعد؛ بما يعنيه ذلك من أنه يردُّ تخلف المسلمين إلى «سياستهم» وليس إلى «دينهم».

وليس من شكٍّ في أن الإقرار بالتطابق بين الإسلام والتمدن الأوروبي الحديث، على مستوى الأصول التأسيسية الكُبرى، كان لا بد من أن يدفع بالطهطاوي إلى إعادة النظر في بعض المسائل المخصوصة المنسوبة إلى الشريعة؛ والخاصة بالمرأة، وغير المسلمين، واختلاف الأحكام. وهكذا، فإنه — انطلاقًا من «أن الحالة الراهنة اقتضَت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الأنام»[٤٣] — قد راح يخلخل المدونة التقليدية المتوارَثة

[٤١] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٣٦٣-٣٦٤.

[٤٢] المصدر نفسه، ص٣٦٥.

[٤٣] المصدر نفسه، ص٣٨٧.

بخصوص هذه المسائل؛ على النحو الذي يجعلها تقترب من تحقيق مبادئ وأصول التمدن الكُبرى (كالعدل، والتسوية، والحرية).

فإذ استقرَّت المدوَّنة التقليدية المتوارَثة على التمييز ضد النساء، وغير المسلمين، والإزراء بهم جميعًا، فإن الطهطاوي قد راح يُعيد النظر في التصوُّرات، التي ترسَّخَت بخصوصهم في ضوء مبادئ وأصول التمدن الكُبرى. وكمثالٍ على ذلك، بخصوص المرأة بالذات، راح الطهطاوي يطرح تصوُّرًا لها ينبني على قيَم العدل، والحرية، والتسوية، التي تغيب عن التصوُّر المتوارَث القائم على الإزراء بها، والحط من شأنها. وإذ ينسب التصوُّر المتوارَث من القدماء هذا الإزراء بالمرأة، والحط من شأنها، إلى أحاديث وآثار هي التي حدَّدَت لها هذا الوضع، فإنَّ إدراك الطهطاوي أن القدماء قد ركَّزوا على الدلالة المباشرة للمنطوق النصِّي للحديث، أو الأثر؛ التي تعاملوا معها على أنها مطلَقة ونهائية، قد جعله يحدد تلك الدلالة المباشرة بمبدأ تأسيسي يقوم خلفها (كالعدل، أو التسوية، وغيرها). وبطبيعة الحال، هذا التحديد للدلالة هو مما يحُول دون اعتبارها نهائية ومُطلَقة، بقدر ما يَلزم بالنظر إليها على أنها محدودة وقابلة للتحول بحسب القدرة على تحقيقها المبدأ الكلِّي الكامن خلفها.

وهكذا، إذا كان ثمة من مضى إلى «أنه لا ينبغي تعليم النساء الكتابة،[٤٤] وأنها مكروهة في حقهن ارتكانًا على النهي عن ذلك.»[٤٥] فإن الطهطاوي يردُّ بأنه «ينبغي ألا يكون ذلك على عمومه. ولا نظر إلى قول من علَّل ذلك [النهي] بأن من طبعهن المكر، والدهاء، والمداهنة، ولا يُعتَمد على رأيهن لعدم كمال عقولهن ... وأن الله — تعالى — لو شاء أن يخلقهن كالرجال في جودة العقل، وصواب الرأي، وحب الفضائل، لفعل. ولكن الله — تعالى — خلقهن لحفظ متاع البيت ووعاءً لصَون مادة النسل. فمثل هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء على هذه الصفات الذميمة، ولا تنطبق على جميع النساء.»[٤٦] وفي إطار سعْيه إلى نقض الأخذ بعموم مجرَّد النهي، فإنه يمضي إلى أن الفعل تكون له وجوه يمكن أن يتعلق النهي بأحدها، ولا يتعلق بآخر. ومن هنا، إن الأفعال، التي «وردَت

[٤٤] أورد الشوكاني وغيره حديثًا منسوبًا إلى النبي يقول فيه: «لا تنزلوا نساءكم الغرف ولا تُعلِّموهن الكتابة، ولا تُعلِّموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النساء.» الشوكاني، نيل الأوطار، ٦/٢١.

[٤٥] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص٦٦.

[٤٦] المصدر نفسه، ص٦٦–٦٧.

الآثار بالنهي عنها، كحب الدنيا، ومقاربة السلاطين والملوك، والتحذير من الغنى»، إنما ينصرف النهي فيها إلى مجرَّد الوجه الذي «يعقبه شر وضررٌ محقَّق»[٤٧] منها. فالفعل الواحد تكون له وجوهٌ عدَّة، وقد يكون أحدها موضوعًا للنهي لما يعقبه من الضرر، فيما يكون وجهٌ آخر له موضوعًا للوجوب، أو حتى الندب، لما فيه من النفع. إن ذلك يعني أن النهي أو الأمر ليسا مطلَقَين؛ بل إنهما يكونان مشروطَين بما يترتب عليهما من المَفسدة أو المَنفعة؛ وبما يعنيه ذلك من تبنِّي الطهطاوي القول بأن الأحكام مُعلَّلة بالغاية والغرض (الذي هو جلب المصلحة ودرء المفسدة). ولأن «تعليم البنات لا يتحقق ضرره» (أو حتى قد يتحقق من أحد وجوهه) فإنه لا يمكن قبول النهي المتعلق به، بما هو نهيٌ مطلَق. وهكذا، يقرر الطهطاوي قاعدة أن الأخذ بالنهي مشروط بما يعقبه من الضرر. وحين لا يكون ثمة ضرر في الفعل الذي تقول الآثار بالنهي عنه، فإن هذا النهي لا بد من أن يرتفع آنئذ. ولأن الضرر والصلاح يرتبطان بالوقت؛ بمعنى أن ما يكون ضررًا في وقتٍ بعينه قد يكون صلاحًا في غيره، والعكس، إن ذلك يئول إلى أن دلالة النهي الذي ينطق به الأثر (أيُّ أثر) لا يمكن أن تكون مطلَقة، أو نهائية؛ بل إنها تتحول مع تحولات الوقت. وليس من شكٍّ في أن قاعدة الارتباط بالوقت لا تنطبق على المنهي عنه وحده؛ بل على المأمور به أيضًا؛ بمعنى أن الصلاح في وقتٍ يمكن أن يصبح ضررًا في غيره؛ وذلك بمثل ما جرى مع سهم «المؤلَّفة قلوبهم»، الذي كان صلاحًا في وقت تنزيله، وأصبح ضررًا في غيره. وهنا يَلزم التنويه إلى وعْي الطهطاوي بارتباط الحكم الشرعي بالوقت؛ وذلك من حيث أشار إلى «أن التشديد والتخفيف في الأحكام قد يختلف باختلاف الأزمان والأيام. ويدل على ذلك ما قاله العلَّامة السيوطي في كتاب «**الإنصاف في تمييز الأوقاف**»، من أنك إذا تأمَّلتَ فتاوى النووي، وابن الصلاح، وجدتَهما يشددان في الأوقاف غاية التشديد، وإذا تأمَّلتَ فتاوى السبكي، والبلقيني، وسائر المتأخرين، وجدتَهم يسهِّلون. وليس ذلك منهم مخالفة للنووي؛ بل كلٌّ منهم تكلم بحسب الواقع في زمنه.»[٤٨] وليس من شكٍّ في أن اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والأيام لا يعني إلا أنها ليست ذات دلالةٍ نهائية ومطلَقة، بقدر ما إن دلالتها تقبل التحول بحسب الوقت. ويعني ذلك أن القيمة، أو الحكم

[٤٧] المصدر نفسه، ص٦٧.

[٤٨] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٣٩١.

الخاص بأفعال المعاملات الاجتماعية والسياسية بالذات، يمكن أن يكون في سياقٍ تاريخي واجتماعي معيَّنٍ غيره في سياقٍ تاريخي واجتماعي مغايِر.

على أي حال، إن تقرير الطهطاوي أن النهي يتوقف على ما يسببه وقوع المنهي عنه من الضرر، قد جعله يرتب على ذلك عدم جواز النهي عن تعليم النساء؛ لأنه لا يمكن أن يعقبه الضرر. وهو، فحسب، لا يكتفي بالتأكيد على انعدام الضرر من تعليم النساء؛ بل إنه يجعله من السُّنة التي يجب التأسي بها. فقد «كان من أزواج النبي ﷺ من يكتب ويقرأ، كحفصة بنت عمر، وعائشة بنت أبي بكر، رضي الله عنهن، وغيرهما من نساء كل زمن من الأزمان.»[٤٩] وإذ قد يحتج البعض بأن «تعليم النساء القراءة والكتابة ربما حملهن على الوسائل غير المُرضية، ككتابة رسالة إلى زيد، ورقعة إلى عمرو، وبيت شعر إلى خالد، ونحو ذلك.»[٥٠] فإنه يعقد مقارنة بين الرجال والنساء ينتهي منها إلى أن ضرر التعليم مع الرجال أكبر منه مع النساء. وعلى الرغم من ذلك، ليس هناك نهي عن تعليم الرجال على الرغم من كل ما قد يعقبه أيضًا من الضرر. فإنه «لم يُعهد أن عددًا كثيرًا من النساء ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن، على أن كثيرًا من الرجال [في المقابل] أضلهم التوغل في المعارف، وترتب على علومهم ما لا يُحصى من شبه الخروج والاعتزال.»[٥١] بما يعنيه ذلك من أن الفساد ليس مرتبطًا بطبائع النساء بالذات. وبسبب هذا التهافت الظاهر في منطق الناهين عن تعليم النساء، فإن الطهطاوي لا يكتفي، في مواجهته، بأن يستدعي أحاديث أخرى «تدل على أن تعلُّم النساء الكتابة جائز، وأن اشتراكهن مع الرجال لا بأس فيه، حيث اشتركن معهم في أصل الطبائع والغرائز، وورود النهي عن تعليمهن ينبغي أن يكون ليس على إطلاقه بدليل ما يعارضه من أحاديث إباحة تعليم النساء الكتابة.»[٥٢] بل إنه يتجاوز إلى القطع بصدور هذا النهي عن تخلُّف البنية الاجتماعية وانحطاطها؛ حيث «إن مرجع التشديد في حرمان النساء من الكتابة ليس إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أيًّا ما كانت في ميدان الرجال تبعًا للعوائد المحلية المشوبة بجمعيةٍ

[٤٩] الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص٦٧.

[٥٠] المصدر نفسه، ص٦٧.

[٥١] المصدر نفسه، ص٦٧.

[٥٢] المصدر نفسه، ص٦٨.

جاهلية.»[٥٣] وهكذا، يعود الطهطاوي بأصل النهي عن تعليم النساء، لا إلى الشريعة؛ بل إلى ما يؤكِّد أنها البنية الاجتماعية الجاهلية (البدوية)، التي يغلب عليها الطابع الأبوي والذكوري.

وإذا كانت البِنية الاجتماعية الجاهلية، حسب الطهطاوي، الأصل في النهي عن تعليم النساء، فإنه يُرَد إلى البنية ذاتها (وليس إلى الشريعة) ما جرى من إقصائهن من مجال الممارسة السياسية بالمثل. فإذ انتهت البنية التقليدية إلى ترسيخ قاعدة «عدم جواز ولاية النساء»، فإنه — وإن لم يبلغ حد التقرير المباشر لجواز ولايتهن — قد راح يخلخل تلك القاعدة المانعة؛ بما يكاد يؤدِّي فعليًّا إلى تحييدها، أو حتى يفتح الباب أمام إمكان تجاوُزها. فإذ يورِد أنه «قد قضَت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء، وأن النساء لا يتقلدن الرتب الملوكية، ولا يلبسن التاج الملوكي؛ بل تكون المملكة متوارَثة في سلسلة الذكور إلا فيما ندر.»[٥٤] فإنه قد تبنَّى استراتيجيةً تقوم على زعزعة الأساس الذي تقوم عليه تلك القاعدة. ومن هنا، لم يؤثِّر ما يقرره من «وجوب الاتباع وحظر الابتداع»[٥٥] بخصوص منع ولاية النساء، في حرصه على تأكيد أن هذا المنع ليس مُطلقًا؛ حيث إن هناك «ممالكَ مُبيحة لسلطنة النساء.»[٥٦] وعلى الرغم من إقراره بقلة هذه الممالك، إلى حد النُّدرة، فإن مجرَّد إشارته إليها تؤشِّر إلى سعيه إلى زعزعة فرضية عمومها؛ بما يعنيه ذلك من أن المنع ليس مطلَقًا؛ بل موقوف على شروطٍ اجتماعية وثقافية تجعله فاعلًا في مملكة، ومرفوعًا في أخرى.

وليس من شكٍّ في أن ربط قاعدة منع ولاية النساء بالسياق الاجتماعي والثقافي، على العموم، هي التي جعلَت الطهطاوي يقرر أن منع النساء «من القيام بأعمال الملك أمرٌ أغلبي، [حيث إنه] قد عُهِد في النساء بعضُ مِلكاتٍ أحسنَّ السياسة والرئاسة على ممالكهن، واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار.»[٥٧] وإذ يسعى الطهطاوي إلى تأييد هذا الرأي بما تنطق به التجارب، فإنه يعرِض نماذج لهؤلاء المِلكات اللواتي «أحرزن

[٥٣] المصدر نفسه، ص٦٧.

[٥٤] المصدر نفسه، ص١٠٤.

[٥٥] المصدر نفسه، ص١٢٣.

[٥٦] المصدر نفسه، ص١٠٤.

[٥٧] المصدر نفسه، ص١٠٥.

كلهن حُسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة.»[٥٨] بما يكشف عن أنهن جميعًا قد ظهرن في المراكز الحضارية الكُبرى، كاليمن، ومصر، والشام، والعراق، وغيرها من البؤر الحضارية، التي عرفَت ضربًا من الاجتماع التأنسي المدني السابق على الدين؛ والتي تكون السياسة فيها (لذلك) ذات أصلٍ بشري، وليس دينيًّا. ومن هنا ما يقرره من «أن سلطنة النساء الرسمية على الرعية لا تكون إلا في البلاد، التي قوانينها محض سياسةٍ وضعية بشرية؛ لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناءً على قانون الحرية المؤسَّس عليه تمدن تلك البلاد.»[٥٩] وهكذا، إذا كانت بعض الجماعات البشرية، التي عاشت في أحواض الأنهار الكُبرى، قد استطاعت أن تبلوِر قواعد للتعاون والعيش الأهلي المشترك (للحاجة الماسة إلى القيام على ضبط شئون النهر)، وما أتاحه لها ذلك من قيام السلطة المركزية، وامتلاك الدولة (كتنظيمٍ سياسي) قبل أن تعرف الدين، (وذلك بمثل ما جرى في مصر، والشام، وبلاد ما بين النهرَين، مثلًا)، فإنه لا بد، حتمًا، من أن تكون هذه الجماعات من الذين يبيحون سلطنة النساء الرسمية؛ وذلك ابتداء من أن «قوانينها [تكون] محض سياسةٍ وضعية بشرية». في المقابل، فإن عرب ما قبل الإسلام «لم يحصل لهم الملك إلا بصبغةٍ دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر من الدين على الجملة. والسبب في ذلك أنهم، لخُلق التوحش الذي فيهم، أصعبُ الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة، والأنَفة، وبُعد الهمة، والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، ولذلك كانوا أبعد الأمم عن سياسة الملك.»[٦٠] وما يعنيه ذلك من أن السياسة، هنا، كان لا بد من أن تصير دينية، أو أنها — كما يجدر بنا أن نقول — قد نشأَت بالدين ومعه. ومع ذلك، يمكن القول إن منع النساء من الولاية لا يرجع إلى كون السياسة دينية؛ بل إلى ما يؤكِّده ابن خلدون من ضرورة «أن يكون السائس، في ظل هذا الاجتماع البدوي بالذات، حاكمًا بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.»[٦١] وبطبيعة الحال، كان لا بد من أن يمنع ذلك النساء من الولاية السياسية لما استقر في عقل العربي، فيما يبدو، من عدم

---

[٥٨] المصدر نفسه، ص١٠٦.

[٥٩] المصدر نفسه، ص١٢٣.

[٦٠] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٥١٠.

[٦١] المصدر نفسه، ج٢، ص٥١١.

قدرتهن على أن يحكمن بالقهر، نظرًا إلى ما هن عليه من الضعف، أو حتى النقص.[٦٢] وإذ يبدو، هكذا، أن طبيعة المعاش، أو العمران البدوي السائد قبل الإسلام، هو ما يفسر منع عرب ما قبل الإسلام النساء من ولاية السلطة، فإن كون البنية العقلية، التي أنتجها هذا العمران، قد ظلَّت تؤدِّي دورًا بارزًا في توجيه التفكير في نتاجات الثقافة السائدة في الإسلام [ومنها الفقه لا محالة]، إنما يعني أن لوازم هذا العمران، ونواتجه الثقافية، هي الأصل في منع النساء من الولاية في الإسلام أيضًا. وإذَن، يمكن القطع بأن الأصل في منع النساء اجتماعي، وليس دينيًّا، وليس، أيضًا، عقليًّا أو طبيعيًّا؛ حيث إن «العقل والطبع لا يأبيان أن يكون للنساء رئاسة المملكة.»[٦٣] يعني ذلك أنه لو كان عرب ما قبل الإسلام قد عرفوا حالةً من الاجتماع المدني تسمح لهم بامتلاك قوانين سياسيةً بشرية، كما كان الحال عند شعوب، وجماعات، تتوطن بيئاتٍ أخرى، لكان يمكن أن يكون لهم موقفٌ مختلف من ولاية النساء. وعلى الرغم مما يبدو — هكذا — من أن الأصل في منع ولاية النساء عند العرب يكمُن في طبيعة الوضع الاجتماعي، فإن هذا الأصل الاجتماعي قد راح يجعل من نفسه فقهًا، أو حتى دينًا؛ على النحو الذي أصبح معه تجويز ولاية النساء خروجًا على أصل ديني، وليس على وضعٍ فرضه سياقٌ تاريخي واجتماعي معيَّن.

وإذا كان منع العرب لولاية النساء يرتبط بما بدا لهم من ضعفهن الذي يجعلهن غير قادرات على الحكم بالقهر، الذي تفرضه طبائع العمران البدوي، الذي كانوا عليه، فإن المفارَقة تأتي من أن الطهطاوي قد صار إلى أن هذا الضعف، المانع لولايتهن عند العرب، هو «الذي بعينه يُكسبهن الرفق، والحلم، والتلطف، وكل ما يليق برتبة السلطنة من المحسنات، التي مبناها الرأفة والشفقة، وهما ساكنان في قلب المرأة؛ لأن دأب الرجال الشدة، والعنفوان، والجبروت، وما أشبه ذلك من الأخلاق الجافية، التي قلَّ أن يخلو منها الرجال، ولا تليق بالملوك في تأليف قلوب الرعية، فلا موجب لحرمانهن [أي النساء] من المناصب الملوكية، ولا سيَّما أن كثيرًا من الممالك حسنَت فيها ملوكية النساء.»[٦٤] وإذَن، إن ما يمنع البعض لأجْله ملوكية النساء (وهي الرأفة التي في قلوبهن)، هو بعينه ما يقبل الطهطاوي من أجْله أن تكون لهن الملوكية والولاية (لأن تلك الرأفة تكون جالبة لرضا

---

[٦٢] وهو النقص الذي سوف يؤسِّس، فيما يبدو، لما قيل، لاحقًا، من أن النساء ناقصات عقل ودين.

[٦٣] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١١٩.

[٦٤] المصدر نفسه، ص١١٩.

الرعية الذي هو، عند الطهطاوي الليبرالي، أصل السياسة). وربما جاز القول، أيضًا، إن «مصرية» الطهطاوي — وليس فقط ليبراليته — هي ما يقف وراء سعيه إلى خلخلة التصوُّر المستقر بعدم جواز ولاية النساء. فإنه ليس من شكٍّ في أن الطبيعة النهرية لمصر قد فرضَت نوعًا من الاجتماع القائم على إدارة الشأن السياسي بالرفق والرضا الطوعي، الذي يجوز معه أن تتولى النساء المملكة؛ وذلك على العكس من الطبيعة الصحراوية القاسية لشبه الجزيرة العربية، التي فرضَت نوعًا من الاجتماع التوحُّشي — حسب ابن خلدون — الذي لا تقوم فيه السياسة إلا على القهر؛ وبما لا يمكن معه، أبدًا، تجويز ولاية النساء لرقتهن التي لا محل لها في إطار مثل هذا الاجتماع.

وهكذا، إن الطهطاوي (المصري والليبرالي) يزعزع، على نحوٍ كامل، الأساس الذي يستند إليه منع النساء من الولاية؛ وذلك من خلال نزع صفة العموم والإطلاق عن هذا المنع عبْر ربطه بشروطٍ اجتماعية وثقافية محدَّدة؛ بل إنه لم يقف عند مجرَّد ذلك، بل تعدَّى إلى اعتبار النساء الأليق بالسلطة لما هن عليه من الأخلاق غير الجافية، التي تليق بالملوك. ولعلَّه يمكن القول، هنا، بتحبيذ الطهطاوي حكم النساء؛ لأنه لا يقوم على قهر الرعية. وهكذا، يكون الرجل قد خرق بالفعل قاعدة «وجوب الاتباع وحظر الابتداع»[٦٥] التي قال إنه سيدير عليها تفكيره حول مسألة ولاية النساء؛ وذلك من حيث يبدو أنه يفكر بالكلِّية خارج التصوُّر التقليدي المتوارَث عن المرأة. وحين يدرك المرء أن النساء لم يتمتعن في مصر بحق مجرَّد المشاركة السياسة إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد نحو ثلاثة أرباع القرن من وفاة الطهطاوي، فإنه يستطيع أن يقدِّر قيمة وجرأة ما أحدث الرجل من التفكير في جواز رئاستهن في هذا الوقت المبكر.

وإذ يلامس الطهطاوي، على هذا النحو، حقيقة ما أثقلت به الإكراهات ذات الطابع الاجتماعي، والسياسي، والثقافي، عمومًا، على مدوَّنة الأحكام الفقهية على العموم، فإن ذلك يئُول إلى إمكان التمييز عنده بين الشريعة والفقه. وهنا، أدار قراءته للشريعة على مفهوم «النظام الذي وضعَته الحكمة الإلهية في القوى البشرية، وجعلَته مشتركًا بينهم، مستويًا فيهم، ليميزوا به المباحات دون نظرٍ إلى بلدٍ دون أخرى، ولا لقوانين مملكةٍ دون ما عداها.»[٦٦] وهذا النظام هو الأصل الذي «لا تخرج عنه الأحكام الشرعية … وتأسسَت عليه

[٦٥] المصدر نفسه، ص١٢٣.

[٦٦] المصدر نفسه، ص١٣١.

قوانين أهل الفترة [بين نبيٍّ وآخر]، وجاءت شريعة كل رسولٍ مقرِّرةً لأغلب قواعده.»[٦٧] إن ذلك يعني أن الشريعة تجد ما يؤسِّسها فيما هو عام ومشترك بين البشر جميعًا دون نظر إلى بلدٍ دون أخرى، أو ملةٍ دون أخرى. وعلى العكس من ذلك، يبدو واعيًا بارتباط الفقه بما يخص زمانًا دون آخر؛ حيث «الأحكام [الفقهية] تختلف باختلاف الأيام والأزمان»،[٦٨] أو بوضعٍ سياسي بعينه. فقد أورد أنه «بتداوُل الأيام، ودخول أكثر الممالك الإسلامية في قبضة الدولة العثمانية، التي يُقلِّد جمهور حكَّامها أبا حنيفة، انتهى الأمر إلى أن صار حصْر القضاء على مذهب إمامهم، الذي هو أول من دوَّن الفقه، وجمعه، واختُصَّ بكثير من الفروع التي تلائم وُلاة الأمور، وأعظمها عدم اشتراط أمورٍ كثيرة في المراسم السلطانية ... فبهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفقَ للملوك وأصلح.»[٦٩] وهكذا، فيما يخص الطهطاوي «الشريعة» بما هو عام ومشترك بين البشر، يشير، في المقابل، إلى ارتباط الفقه بما يخص وضعًا سياسيًّا، أو زمانًا بعينه.

ولعلَّ أهم ما أنجز الطهطاوي، بخصوص مسألة المرأة، يكمن في أنه قد فتح الباب أمام إمكان التفكير فيها خارج التصوُّر التقليدي المتوارَث عنها. وهكذا، إذا كان لم يتعرض تقريبًا للأحكام الفقهية الخاصة بالنساء، فإنه قد فعل ما هو أخطر؛ وهو زعزعة التصوُّر الذي تقوم عليه هذه الأحكام؛ بل سعى (وهو الأهم) إلى بَلورة تصوُّرٍ مغايِر يمكن أن تنبني عليه منظومة أحكامٍ بديلة. فالمؤكَّد أن جملة الأحكام الفقهية بخصوص مسألةٍ ما، كمسائل المرأة وغير المسلمين والرقيق وغيرها، يشكِّل كلٌّ منها منظومةً متجانسة، ابتداء من كونها تنبني على بنيةٍ تصوُّرية تكون بمثابة الأساس النظري، الذي تقوم عليه هذه المنظومة. وإذ ترتبط البنية التصوُّرية، التي تتحكم في منظومة الأحكام الفقهية التقليدية، بطبائع العمران السائد، فإن هيمنة العمران البدوي على بيئة الجزيرة العربية، حتى بعد ظهور الإسلام، قد أدَّى إلى أن تترك طبائع هذا العمران بصمتها على منظومة الأحكام الفقهية. وإذا كان الطابع الأبوي الذكوري أحد أهم طبائع العمران

[٦٧] المصدر نفسه، ص١٣٣.

[٦٨] وهو يرى أن «اختلاف الأئمة في بعض المجتهدات يكون للرحمة العامة المبعوث بها النبي ﷺ؛ حيث قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).» انظر: المصدر نفسه، ص٣٤٧.

[٦٩] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٣٨٦–٣٨٧.

البدوي،[٧٠] فإن ذلك كان لا بد من أن يئول إلى تحكُّم هذا الطابع في منظومة الأحكام الفقهية الخاصة بالنساء، انطلاقًا، بطبيعة الحال، من تحديده للبنية التصوُّرية، التي تقف وراء تلك المنظومة. ولعلَّ في ذلك تفسيرًا لحقيقة انبناء المنظومة الفقهية التقليدية الخاصة بالنساء حول ثُنائية الذكر/الأنثى؛ التي يكاد التمييز بين طرفَيها يكون المحدد الأهم لبناء تلك المنظومة. ومن المعلوم أن هذا التمييز قد انبنى على «أن الذكَر أكمل وأفضل من الأنثى، والأفضل الأكمل مُقدَّم على الأخسِّ الأرذل.»[٧١] بما يعنيه ذلك من الإنزال الصريح للأنثى إلى مقام النوع «الأخسِّ الأرذل»؛ وإذ يعكس هذا التمييز طبيعة البنية التصوُّرية، التي تقوم خلف المنظومة الفقهية السائدة، فإن انشغال الطهطاوي كان لا بد من أن يتركز على زعزعة تلك البنية بالأساس؛ بل إنه قد تجاوز إلى السعي نحو تأسيس بنيةٍ تصوُّرية نقيضة تقوم على التسوية بين الرجال والنساء. فإن «المرأة مثل الرجل سواءً بسواء؛ أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته حتى كادت تنتظم الأنثى في سلك الرجال. أوَليس أن ناسوت الرجل والمرأة في الخلقة على حدٍّ سواء، وهيكلهما مستوٍ في الترتيب، والتنظيم، وتناسُب الحركات، والأعضاء، ومشابهتهما في الشكل معلومة، وفي الهيئة مفهومة. فإذا أمعن العاقل في النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقًا يسيرًا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما.»[٧٢] ولا يقف الأمر عند حد التسوية بين الرجل والمرأة في الصفات البدنية؛ بل إنه لا اختصاص لأحدهما بفضيلةٍ

---

[٧٠] يقرر ابن خلدون بخصوص «أحياء البدو، أن مشايخهم وكبراءهم هم الذين يزعون بعضهم عن بعض لما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلَّة. أما حللهم [مواطنهم] فإنما يذود عنها، من خارج حامية الحي، أنجادهم وفتيانهم المعروفون بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية، وأهل نسبٍ واحد؛ لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويُخشَى جانبهم.» انظر: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٨٠. وهكذا، إن مركزية «العصبية» في هذا العمران تأتي من أنها هي التي «تكون بها الحماية المدافعة والمطالبة»؛ وما يعنيه ذلك من أنه لا حياة للبدو إلا بالعصبية؛ لأن حياة البدوي لا تخرج عن فعلَي «المدافعة والمطالبة». وإذ العصبية تكون — على قول ابن خلدون — «من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»، والأب هو مركز النسب، فإن ذلك كان لا بد من أن يؤدِّي إلى فرض مركزية الأب/الذكر في النظام الاجتماعي الخاص بهذا العمران.

[٧١] الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢٧، ص١٨٦.

[٧٢] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص٣٧.

يتمايز بها عن الآخر؛ حيث «الفضائل من حيث هي فضائل إنسانية توجد في الرجال والنساء.»[٧٣] من دون أي تمييز. وإذ يرسِّخ التقليد المتوارَث دعوى أن النساء «ناقصات عقل»، فإن الطهطاوي يُجابِه هذه الدعوى بتأكيد «قوة الصفات العقلية في النساء من اختصاصهن بسرعة تمييز الدقائق المعنوية، وحسن نادرتهن في لطيف المحاورات.»[٧٤] وهكذا، إن الطهطاوي يؤكِّد أنه لا أفضلية للرجل على المرأة أبدًا، فيما يتعلق بأصل الخلقة في الجسم، والعقل، والفضيلة؛ بل يؤكِّد تساويهما؛ وبما يمنع أن يكون لأحدهما حقوقٌ أعلى من تلك التي تخص الآخر. ومن هنا، يرفض ما يعتقده «كثير من الرجال من أن له حقًّا على زوجته، وليس لها عليه حق، وأن جميع ما يفعله معها جميل.»[٧٥] وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإنكار لحقوق النساء يرتبط بالتصوُّر الكامن أنهن «الأخسُّ والأرذل»؛ وذلك فيما يرتبط انفراد الرجال بالحقوق بكونهم «الأفضل والأكمل».

وإذ يسعى الطهطاوي، في مواجهة هذا التصوُّر التمييزي، إلى بَلورة تصوُّره القائم، في المقابل، على التسوية في الحقوق، فإنه يَلزم التنويه إلى أن تصوُّره هذا إنما يرتبط بنوع الاجتماع المدني الحديث، الذي تعرَّف عليه عند أهل أوروبا. فإنه إذا كان التصوُّر التمييزي يقوم على مفهوم «القوة»، الذي يجعل الذكر في مكانة أعلى من الأنثى، فإن الاجتماع المدني الحديث يقوم على مفهوم «التسوية في الحقوق»، من دون أدنى تمييزٍ بين أهل هذا الاجتماع؛ على أساس النوع، أو الدين، أو المكانة الاجتماعية. وهذه «التسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكُّن الإنسان شرعًا من فعل، أو نيل، أو منع، جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أن يفعله، أو يناله، أو يُمنَع منه شرعًا. فكل إنسانٍ يتصرف في أملاكه وحقوقه تصرُّفًا كتصرُّف الآخرين أيًّا ما كانت في المملكة صفته شرفًا أو ضعة. فهو مساوٍ للجميع في تصرفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات، التي تجب للناس بعضهم على بعض؛ لأن التسوية في الحقوق مُلازِمة للتسوية في الواجبات. فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له، عليه أن يؤدِّي ما عليه. فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة دون

---

[٧٣] المصدر نفسه، ص٣٥.

[٧٤] المصدر نفسه، ص٤٠.

[٧٥] المصدر نفسه، ص٢٧٨.

فرْقٍ بينهم بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض.»[٧٦] وإذَن، إنه الاجتماع، الذي لا يمايز بين أفراد المملكة، بحسب النوع، أو الدين، أو المكانة الاجتماعية؛ بل يكون فيه الجميع متساوين في الحقوق والواجبات. ولعلَّ تأثير هذه التسوية قد انعكس، فيما يخص المسائل الفقهية تحديدًا، على تصوُّر الطهطاوي للزواج. فإذ جرى تصوُّر عقد النكاح في المنظومة الفقهية التقليدية على أنه عقدٌ يمتلك به الرجل بُضع المرأة؛[٧٧] بما يُدني المرأة إلى وضع الشيء موضوع الامتلاك، أو حتى الإجارة والانتفاع. فإن الطهطاوي قد أعاد الزواج إلى مجاله القرآني، الذي يرتبط فيه بالسكن، والمودة، والرحمة.[٧٨] فقد مضى إلى أن «عقد الزواج إنما يُقصَد منه ارتباط أحد الزوجَين بالآخر، وإيجاد علاقة الاتحاد بينهما للعفاف والنسل، حيث يكون ذلك على وجهٍ شرعي ... ولا يتم هذا المقصود إلا إذا صحبه صدق المحبة، وصفاء المودة، وأمانة أحد الزوجَين للآخر.»[٧٩] ولقد كان مما ترتب على ذلك أن أكَّد الطهطاوي «مطلب أن الاقتصار على الزواج بواحدةٍ مندوب إذا كان لم تدعُ الحاجة إلى غيره»؛ وما يعنيه ذلك من تقييده للتعدُّد في الزواج بالحاجة، وبشرط العدل، الذي يكاد حضوره يكون، بحسب القرآن ذاته، [٨٠] مستحيلًا في هذه الحال بالذات.[٨١] ومن اللافت أن إعادة الزواج إلى المجال القرآني، على هذا النحو، هو ما سوف يفعله الأستاذ الإمام

---

[٧٦] المصدر نفسه، ص١٣٠.

[٧٧] فإنه قد «اختلفَت في النكاح عبارات الفقهاء، ولكنها كلها ترجع إلى معنًى واحد هو أن عقد النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ، فالزوج يملك بعقد النكاح هذا الانتفاع، ويختص به.» انظر: الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، مصدر سابق، ج٤، ص٧. ولسوء الحظ إن الفقهاء لم يجعلوا عقد النكاح أساسًا لامتلاك بضع المرأة، أو بدنها بعقد النكاح فحسب، بل جعلوه أساسًا لامتلاك ما يخص شئون نفسها، أيضًا، ومن هنا ما أنشئوه مما يجب عليها من الطاعة المطلَقة لبعلها، وإلا جرى اعتبارها ناشزًا من الواجب ردعها.

[٧٨] قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

[٧٩] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٣٤–١٣٥.

[٨٠] يقول تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ ثم أردف قائلًا: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء: ١٢٩).

[٨١] ولم يجعل الطهطاوي من تصوُّره للزواج على هذا النحو مجرَّد قولٍ نظري؛ بل جعل من عقد زواجه الشخصي تطبيقًا عمليًّا لهذا التصوُّر. فقد شرط على نفسه في عقد زواجه ألا تكون له زوجةٌ أخرى، وألزم نفسه، إذا فعل ذلك، أن تكون زوجته طالقًا منه بالثلاثة. فقد كتب يقول: «التزمَ كاتب الأحرف رفاعة

محمد عبده عند نهاية القرن ذاته. وإذ يعني ذلك تمييزًا بين المجالَين القرآني والفقهي فيما يخص الزواج، فإن ذلك يعني أن الطهطاوي قد أدرك ما يمكن القول إنه التبايُن بين الفقه والقرآن، الذي كثيرًا ما جرَت الإشارة إليه في مدوَّنات التفسير الكُبرى.

وبخلاف سعي الطهطاوي إلى بنيةٍ تصوُّرية تقوم على مفهوم «التسوية»، الذي قصد من ورائه إلى فتح الباب أمام قولٍ جديد حول المرأة، فإن هذا المفهوم ذاته، الذي لا يلغي الفارق بين أهالي المملكة بحسب النوع فقط؛ بل بحسب الدين أيضًا، كان لا بد من أن يئول إلى خلخلة التصوُّر المتوارَث بخصوص «غير المسلمين» أيضًا. فإنه لا يمكن حرمان غير المسلم من أهالي المملكة من حقوقه، أو إجباره على تغيير دينه، ليس فقط لأن ذلك يهدر مبدأَي الحرية والتسوية؛ بل لأنه يفسد الدين بجعله موضوعًا للنفاق؛ حيث «إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم، وتداخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه، فلا يوافق الباطن الظاهر … فقوة العنفوان الحسية، والشوكة الجبرية الغاضبة، لا تفيد برهانًا قطعيًّا في العقيدة، ولا تكون حجةً يطمئن إليها القلب، فلا ينتج الإكراه على الدين إلا النفاق وإظهار خلاف ما في الباطن.»[٨٢] بما يعنيه ذلك من أن تدخل الدولة في الشأن الديني إنما يئول إلى إفساد الدين ذاته. وفي المقابل، إن الاجتماع المدني القائم على التسوية في الحقوق إنما يئول، من جهةٍ، إلى تحرير الدين من قبضة الدولة؛ وبما يعود به إلى حقيقته الروحية، التي لا يكون معها مجرَّد شكلٍ

بدوي رافع لبنت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلَّامة الشيخ محمد الفرغلي الأنصاري، أنه يبقى معها وحدها على الزوجية، دون غيرها، من زوجة، أو جارية، أيًّا ما كانت، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من النساء، أو تمتع بجارية أخرى. فإذا تزوج بزوجةٍ أيًّا ما كانت، كانت بنت خاله بمجرَّد العقد طالقًا بالثلاثة، وكذلك إذا تمتع بجاريةٍ مِلك اليمين. ولكن وعدها وعدًا صحيحًا لا ينتقد، ولا ينحل أنها ما دامت معه على المحبة المعهودة مقيمة، وعلى الأمانة والحفظ لبيتها ولأولادها ولخدمها وجواريها، مساكنة معه في محل سكناه، لا يتزوج بغيرها أصلًا، ولا يتمتع بجَوارٍ أصلًا، ولا يُخرجها من عصمته حتى يقضي الله لأحدهما بقضاء. هذا ما انجعلَت عليه العهود، وشهد الله — سبحانه وتعالى — بذلك، وملائكته، ورسوله. وإنْ فعل المذكور خلافه كان الله — تعالى — هو الوكيل العادل للزوجة المذكور، ويقتص لها منه في الدنيا والآخرة. وهذا ما انجعل عليه الاتفاق وكذلك إن أتعبَته فهي الجانية على نفسها.» انظر: المصدر السابق، المصدر نفسه، المقدمة.

[٨٢] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٤٠٦.

فارغ يحكمه النفاق. ومن جهةٍ أخرى، إنه يتيح للأفراد أن يحضروا في المجال العام بما هم — على قول الطهطاوي — «مستوون في الحقوق» بصرف النظر عن نوع الدين الذي يدينون به. وهو يرى أنه ليس من معنًى لهذه التسوية «إلا اشتراك [الأفراد] في الأحكام بأن يكونوا فيها على حد سواء، فحيث اشتركوا واستووا في الصفات الطبيعية [البدنية]، لا يمكن أن تُرفَع هذه التسوية من بينهم في الأحكام الوضعية.»[٨٣] وما يعنيه ذلك من أنه يرى أن الطبيعة هي الأصل في هذه التسوية بين الأفراد، بما يترتب على ذلك من وجوب التسوية بينهم في الأحكام الوضعية أيضًا. وحتى حين تقول ملةٌ ما بالتساوي بين الأفراد، فإنها تؤسِّس ذلك على مبدأ تَساويهم الطبيعي؛ حيث إن «كل ملةٍ [دينية] تتخذ أصل قانونها في التسوية من أصل الفطرة [الطبيعية] في الحقوق.»[٨٤] بما يعنيه ذلك من أنه ليس «الوضعي» فحسب؛ بل إن «الديني»، أيضًا، يتأسس على قاعدة التساوي، التي يقوم جذرها الغائر في أصل الفطرة الطبيعية.[٨٥] ويرى الطهطاوي أن هذه التسوية بين الأفراد هي الأصل في حريتهم التي «تكون معها مملكتهم راسخة القواعد لا يعتريها الخلل من بين يدَيها ولا من خلفها، وبهذا تقوى على المُدافَعة عن بلادها، وتحمي عن حقيقة وطنها، وتدفع جور من جاوره من الممالك. فهذه الأمَّة القوية الشوكة في الداخل والخارج مَهيبة عند الجميع.»[٨٦] وهكذا، إنه يؤكِّد أن السبيل إلى قوة المملكة هو في حرية الأفراد وتساويهم؛ بما يعنيه ذلك من أن عدم التسوية بين الأفراد، والتمييز بينهم، هو مما يئول — لا محالة — إلى إضعاف المملكة وتدهور أحوالها. ولهذا السبب، كان على الطهطاوي أن يعالج الموقف من غير المسلمين (يهودًا ونصارى) الموجودين بالفعل في مصر آنذاك، والذين كانوا يعانون من الإقصاء، والنبذ الاجتماعي الكامل؛ بما يؤدِّي إلى فتح الباب أمام حضورهم في المجال العام من دون تمييز، بل من باب الاستواء في الحقوق والواجبات.

وضِمن هذا السياق، يبدو أن ما كتبه المقريزي حول وضع النصارى، قبل أربعة قرون من ظهور الطهطاوي، هو الذي ظل يحدد ملامح التصوُّر السائد بخصوصهم. فقد كتب أن «النصارى كانوا يلبسون العمائم البيض، فنودي في القاهرة ومصر: من

---

[٨٣] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٣٠.

[٨٤] المصدر نفسه، ص١٣٠.

[٨٥] ولعلَّ ذلك يتفق مع ما يقال من أن الإسلام دين الفطرة.

[٨٦] المصدر نفسه، ص١٣٠.

وجد نصرانيًّا بعمامة بيضاء حل له ماله ودمه، ومن وجد نصرانيًّا راكبًا حل له دمه وماله. وخرج مرسومٌ بلبس النصارى العمامة الزرقاء، وألا يركب [النصراني] فرسًا ولا بغلًا. ومن ركب حمارًا فليركبه مقلوبًا، ولا يدخل نصراني الحمام إلا وفي عنقه جرس، ولا يتزيا أحد منهم بزي المسلمين، ومنع الأمراء من استخدام النصارى، وأخرجوا من ديوان السلطان، وكتب لسائر الأعمال بصرف جميع المباشرين من النصارى.»[٨٧] وإذ هو التنزيل للنصارى في المجال الاجتماعي، والإخراج لهم من المجال السياسي، فإنه يبدو أن تلك الممارسة كانت هي المحدد لوضع غير المسلمين في مصر المملوكية العثمانية. وليس من شكٍّ في أن آثار تلك الممارسة، بما تتضمنه من تحديد مكانة الفرد على أساس الدين الذي ينتمي إليه، كانت لا تزال فاعلة في عصر الطهطاوي. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كان هذا التحديد لمكانة الفرد على أساسٍ ديني يمثِّل جوهر ما يمكن القول إنه الاجتماع الديني المنتمي إلى العصور الوسطى، فإنه يتعارض بالكلِّية مع ما يسعى الطهطاوي إلى الترويج له من الاجتماع المدني الحديث القائم على مبدأ عدم التمييز والتسوية في الحقوق والواجبات.

وهنا، يَلزم التنويه بأن سعي الطهطاوي إلى تغيير الممارسة المتوارَثة بخصوص غير المسلمين، وفتح الباب أمامهم للدخول إلى المجال العام، كان يمثِّل تجاوبًا مع مطالب دولة الباشا محمد علي. فإذ وجد الباشا أن مطلبه في بناء الدولة الحديثة يحتاج منه إلى استشارة؛ بل تشغيل، العديد من العلماء، والخبراء الأوروبيين، والأرمن من غير المسلمين. فإن اتصاله بهم كان لافتًا لأنظار الكثيرين؛ إلى حد أن بعضهم قد راح يصفه بأنه «والي النصارى».[٨٨] فقد «كان محمد علي أول حاكمٍ مسلم يمنح الأقباط رتبة البكوية [السامية]، واتخذ له مستشارين من النصارى.»[٨٩] بما يعنيه ذلك من أن الأمر لم يقف عند حد استشارة النصارى وتوظيفهم؛ بل تجاوز إلى حد التسامي الاجتماعي بهم؛ وذلك في تضاد كامل مع ما استقرَّت عليه الممارسة التاريخية السائدة في مصر.

وكمثالٍ على الضرورات، التي أوجبَت على دولة الباشا تطوير موقفها من غير المسلمين، فإنه يمكن الإشارة إلى حالة الجيش الذي كان هو القلب، الذي نشأَت حوله

---

[٨٧] المقريزي، الخطط المقريزية، مكتبة الآداب، ج٤، ص٤٣٢.

[٨٨] أندراوس، فكري، المسلمون والأقباط في التاريخ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٨٥.

[٨٩] تاجر، جاك، أقباط ومسلمون، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٩٦.

هذه الدولة. فالملاحَظ أن هوية جيش الباشا لم تكن دينية؛ بل كانت سياسية (أو حتى وطنية)؛ بمعنى أنه لم يكن جيش جهادٍ دينيًّا يحرم غير المسلمين من الالتحاق به، بقدر ما كان جيش مدافعةٍ وطنية، أو حتى توسيعٍ سياسي خاض حروبه الكُبرى في مواجهات من أجْل إخضاع أقاليم إسلامية أساسًا. ولعلَّ ذلك يتفق مع حقيقة أن الإسلام لم يكن شرطًا من شروط الانخراط في جيش الباشا؛ بل كان ممكنًا لغير المسلمين أن ينخرطوا في سلك جنوده. وإذ صدر الأمر العالي بإلحاق الأقباط بالجيش، بعد سنوات من وفاة الباشا الكبير، وأثناء حكم ابنه الخديوي سعيد، في العام ١٨٥٦م، فإن ذلك قد استدعى إعادة النظر فيما اتفق عليه الفقهاء من أن أهل الذمة «يمنعون من ركوب الخيل وحمل السلاح»؛ بما يعنيه ذلك من الإقصاء الكامل لهم عن مهمات الجندية والمحاربة. وهكذا، إن التراث الطويل القاضي بمنع أهل الذمة من الانخراط في جيوش المسلمين بسبب الطابع الديني لحروبهم، قد آن له أن يتضعضع مع بدء بناء الجيش المصري على أُسسٍ وطنية، لا دينية. ولقد كانت تلك هي المقدِّمة لما قاله الخديوي إسماعيل لأحد المؤرخين الفرنسيين، بينما تمر أمامهما إحدى كتائب الجيش المصري: «انظر إلى هذه الكتيبة؛ إن فيها عربًا وأقباطًا، ومسلمين ونصارى، وهم يسيرون في صفٍّ واحد، وإني أؤكِّد لك أنه لا يوجد بينهم من يهتم بديانة جاره، وأن المساواة بينهم تامة.»[٩٠] ومن هنا، إمكان القول إن الجيش كان، في الحالة المصرية، هو القاطرة التي تجر البلاد في اتجاه مساءلة الموروث المستقر بخصوص غير المسلمين بالذات؛ وعلى النحو الذي انتهى إلى فرض التسوية القانونية بين المسلمين وغير المسلمين، بعد قرون من التمييز الراسخ بينهما.

وإذ يبدو هكذا أن المطالب العملية لبناء دولة الباشا الحديثة كانت هي التي تقف وراء السعي إلى تجاوُز الموروث الفقهي الخاص بغير المسلمين، فإنه يَلزم التنويه إلى كون السياقات الاجتماعية (وليست الدينية) هي التي أدَّت الدور الأبرز في تحديد وبناء هذا الموروث، ما يسهِّل هذا السعي نسبيًّا؛ إذ الحق أن معظم الأحكام الفقهية، التي نشأَت لتنظيم سلوك النصارى، بخصوص اللباس، والهيئة، وإصلاح الكنائس، وبنائها، واستخدام الدواب في التنقل، وغيرها، تكاد تفتقر إلى الأصل الديني/النصِّي؛ حيث لا تجد ما يؤسِّس لها إلا في القصد إلى التنزيل الاجتماعي لهم. ولأنه لا أصل لهذه الشروط في

[٩٠] المصدر نفسه، ص١٩٩.

أصول الإسلام الكُبرى (القرآن والسُّنة)، فإن الفقهاء والمؤرخين قد ردُّوها إلى ما قيل إنها العهدة العُمَرية؛ التي شاع، مع ذلك، أن عمر لم يكن هو الذي وضعها، بل قيل إن نصارى الشام هم الذين وضعوها، وشرطوها على أنفسهم، وطلبوا منه المصادقة عليها فقط. ويبدو أن غلظة الشروط، التي حملَتها العهدة، هي التي جعلَت الفقهاء يقولون إنها من وضع النصارى؛ ولكن ذلك كان يعني (يا للغرابة) اضطرار الفقيه (المسلم) إلى أن يجعل الأصل، الذي يستند إليه في حكمه مِن وضْع النصارى (غير المسلمين). وهنا، تبلغ المفارقة أقصاها حين يضطر الفقيه إلى أن يرتفع بقول النصراني إلى حيث يصبح أصلًا كالقرآن والسُّنة.

ولعلَّ ذلك يرتبط بما يغلب على القرآن بالذات من مبدأ عدم الإكراه في الدين؛ وذلك فضلًا عن مسلكه الودِّي والمتسامح تجاه النصارى. وهكذا، إن ما بدا من التعارض بين غلظة الشروط الواردة في العهدة وبين تسامُح التوجيه القرآني بخصوص النصارى، هو ما دفع الفقهاء إلى جعل معظم الأحكام المستقرة حولهم في كتب الفقه، مجرَّد نتاج لما ألزموا به أنفسهم في عهدهم لعمر. واللافت أنهم رفضوا حتى أن يجعلوا عمر هو الواضع لها، بأن أكدوا أن دوره يتمثل في مجرَّد المصادقة عليها فحسب؛ وبما يُحيل إليه ذلك من تحفظهم حتى في مجرَّد نسبتها إلى عمر. ويبقى السؤال عما إذا كان يمكن في العقل قبول أن يفرض المغلوب على نفسه شروطًا بهذه القسوة والغلظة.

حتى بخصوص مصادَقة عمر على العهد، إن ثمة من يشكك في تلك المصادقة، بسبب ما يرد في العهد من شروطٍ تتعارض مع ما أقره عمر بنفسه. فهو، من جهةٍ، قد أقر بأخذ العُشْر على خمور أهل الذمة، ما داموا هم الذين يقومون ببيعها، ومع ذلك، إن العهد يورِد شرطًا بتحريم بيع أهل الذمة للخمور. ومن جهةٍ أخرى، إن مضمون هذا العهد الذي يكاد لا ينطوي إلا على إلزام المغلوبين النصارى بالواجبات الثقيلة، من دون أن يشير إلى أي حقوقٍ لهم في المقابل، يبدو مناقضًا لما ورد في عهد عمر إلى أهل إيلياء، الذي «نجده، في معظمه، حقوقًا للمغلوبين، وليس فيها من حقوقٍ عليهم سوى الجزية، وأن يُخرجوا الروم واللصوص.»[٩١]

[٩١] كحيلة، عبادة عبد الرحمن، عهد عمر: قراءة جديدة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٩.

ولعلَّ ذلك يئول إلى إمكانية أن يكون العهد العمري من وضْعِ فقهاء متأخرين أرادوا تقرير قواعد لتنظيم علاقة المسلمين مع الذميين في لحظةٍ بعينها. وإذ الأمر يتعلق، هكذا، بفقهاء أرادوا أن يُضفوا على القواعد التي يضعونها، قوة التقليد المنسوب إلى شخصيةٍ كُبرى في حجم عمر، فإنه يَلزم تأكيد أن تلك القواعد قد تحدَّدَت بظروف اللحظة التي تبلورَت فيها؛ والتي يبدو أنها لم تكن لحظةً ودية على أي حال. وإذَن، يندرج الأمر في إطار سعي الفقهاء إلى وضع سابقةٍ تكون أصلًا للحكم في كل ما يستجد من وقائع تخص العلاقة بين المسلمين والنصارى؛ مع ملاحَظة أن هذه السابقة تمضي في عكس المسار، الذي تؤشر عليه الأصول الكُبرى (القرآن والسُّنة). وربما كان ذلك بالذات هو السبب في نسْبتها إلى عمر؛ وذلك من حيث ما تؤكِّده الوقائع من أن عمر كان الأكثر تفكيرًا برأيه في موازاة تلك الأصول، ولو كان ذلك بالتعارض مع المنطوق النصِّي للقرآن، في بعض الأحيان. وربما كان من المفيد الإشارة إلى أن العهد المنسوب إلى عمر قد ورد، لأول مرة، عند أبي بكر الخلال (تلميذ ابن حنبل وحافظ تراثه)؛ وهي اللحظة التي يبدو أن الأحداث كانت تتحول فيها من «وقائع» إلى «نصوص» يجري التفكير بها. وبطبيعة الحال يعني ذلك أن ما جرى التعالي به إلى مقام الأصل الموازي للقرآن، لا يعدو كونه جملة قواعد جرَّدَها الفقهاء من قلب الأحداث في لحظةٍ ما لتنظيم العلاقات داخل المجتمع بين المسلمين وغيرهم.

وعلى الرغم من أن المصادر تأبى، مع ذلك، إلا أن تربط بين عمر وبين التنزيل الاجتماعي للنصارى، يبقى هذا التنزيل رأيًا خاصًّا لعمر. فقد نسبَت المصادر إلى عمر بن الخطاب أنه رد على طلب أبي موسى الأشعري الإذن بأن يكون له كاتبٌ نصراني، قائلًا: «لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أُعزهم إذ أذلَّهم الله، ولا أُدنيهم إذ أَبعدهم الله.»[٩٢] وعلى الرغم مما يبدو من أن عمر يرى — بحسب ما تنسبه إليه الرواية — أن إهانة النصراني، وإذلاله، وإبعاده تكون من الله، فإنه يبقى أن ذلك هو أدنى ما يكون إلى «القول الإنساني»، أو الرأي الخاص من عمر؛ لأنه لو كان الأمر يتعلق بأمرٍ صريح من الله فعلًا، لما جاز أن يجهله أبو موسى الأشعري، أو أن يعلمه ويمارس عكسه. وحين يتعلق الأمر بالقول الإنساني، وليس الأمر الإلهي، فإن الباب ينفتح واسعًا أمام اشتغال المقاصد

٩٢ الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج١٢، ص١٨.

الاجتماعية. وهنا، يَلزم التنويه بأن كون الأصل في الأحكام الفقهية المتعلقة بغير المسلمين اجتماعيًّا، وليس إلهيًّا، قد جعل من الميسور نسبيًّا إمكان خلخلتها وإعادة مراجعتها، حين اقتضى الأمر ذلك في عصر الباشا؛ ولا سيما بعد أن بدا أن نوع الاجتماع، الذي نشأَت هذه القواعد والأحكام في ظله، هو من النوع المتعصب، أو غير الودي. وهكذا، إن وصف «الجاهلي»، الذي أعطاه الطهطاوي للاجتماع، الذي يقف وراء التمييز ضد النساء، يكاد ينطبق على نوع الاجتماع، الذي يصدر عنه التمييز ضد غير المسلمين، أيضًا؛ لأن التعصب المناقض للحِلم الذي يحدد الموقف من غير المسلمين هو جوهر الاجتماع الجاهلي.

ومن هنا، كان لا بد للطهطاوي — وهو القائم بالتنظير لدولة الباشا — أن يحاول فتح الباب أمام قولٍ يؤسِّس لاجتماعٍ جديد يسمح لغير المسلمين بالحضور الفاعل في المجال العام للدولة. وعلى صعيد القول الفقهي، إن أهم ما ترتب على هذا السعي كان إسقاط الجزية عن غير المسلمين عند أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٥م)، قبل أن يتحقق ذلك الإسقاط في الدولة العثمانية ذاتها.[٩٣] ولقد راح الطهطاوي يمهِّد لهذا الإسقاط بتأكيد «الرخصة الممنوحة لأهل الكتاب بالتدين بدينهم؛ والتي هي مؤسَّسة على العهد، الذي لا بد من أن يحفظه كل مسلم، لأن العهد، في الحقيقة، إنما هو لله تعالى.»[٩٤] بما يعنيه ذلك من تصوير الطهطاوي لهذه الرخصة على أنها ليست هبة من أحد يفعل بها، أو لا يفعل، حين يشاء، بقدر ما هي توجيه من الله واجب الاتباع. وإذ الأمر يتعلق بممارسةٍ يؤسِّسها التوجيه الإلهي، فإنه «لا شك في جواز مخالطة أهل الكتاب، ومعاملتهم، ومعاشرتهم … ومما يقرب ذلك حل الكتابية للمسلم، وولاية العقد لها من وليها [غير المسلم]، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥)، أي حل لكم مع جواز التسري بالكتابيات اللاتي وقعن في أَسْر الإسلام بحرب؛ لأنه ﷺ تسرى بصفية

[٩٣] وضِمن هذا السياق نفسه، أصدر علماء تونس، في العام ١٨٤٦م، فتوى بإبطال الرق قالوا فيها: «اقتضى نظرُنا رِفقًا بأولئك المساكين [الرقيق] في دنياهم، وبمالكيهم في أخراهم، أن نمنع الناس من هذا المباح المختلَف فيه، خشية وقوعهم في المحرَّم المحقَّق المجمَع عليه، وضد إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم. وعندنا في ذلك مصلحةٌ سياسية منها عدم إلجائهم إلى حرَمِ وُلاة غيرِ ملَّتِهم.» وهكذا فإنهم قد استندوا إلى دليلَي الأَولى والمصلحة؛ حيث تجنب «المُباح المختلَف فيه» أولى من الوقوع في «محرَّمٍ محقَّق مُجمَع عليه»، وذلك فضلًا عن المصلحة (السياسية) المتحققة بإبطال الرق.

[٩٤] الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٤٠٥.

وريحانة قبل إسلامهما، وممن تزوج بالكتابيات من الخلفاء الراشدين ذو النورين عثمان بن عفان، رضي الله عنه، فإنه تزوج بنصرانيةٍ كتابية.»[٩٥] ويواصل سعيه إلى فتح الباب أمامهم لولوج المجال العام، مستدعيًا ما «قال الإمام النووي في التحفة ما نصُّه: وللإمام أو نائبه الاستعانة بأهل الذمة، والاستئمان على العدو، بشرط أن تؤمن خيانتهم بأن يُعرَف حسن رأيهم فينا، ويُشترَط في جواز الإعانة بهم الاحتياج إليهم، ولو بنحو خدمة، أو قتالٍ لِقلَّتنا، ونفعل بالمستعان بهم الأصلح من أفرادهم أو تفريقهم في الجيش.»[٩٦] وهكذا، يستدعي الطهطاوي من القدماء ما يجوز معه الخروج على حكم عدم موالاة أهل الكتاب، أو الاستعانة بهم، الذي صرح السابقون بأنه «باقٍ إلى يوم القيامة.»[٩٧] بما يعنيه ذلك من أن عزلهم للنصارى ليس كاملًا فقط، بل إنه مؤبد كذلك.

لسوء الحظ، إن ما جرى على مدى القرنَين الفائتَين تقريبًا حتى الآن، يكشف عن أن ما سعى الطهطاوي إلى بَلورته من قولٍ جديد حول المرأة وغير المسلمين لم يجاوِز كونه محض خدوشٍ على سطح خطابٍ راسخ. فإن نظرةً على الممارسات القائمة حتى اليوم بخصوص المرأة وغير المسلمين، تؤكِّد على استمرار خطاب التمييز ضدهم، على الرغم من كل الزركشات والمراوغات، التي يجهد في إخفاء مَنطِقه التمييزي خلفها. ولعلَّ ذلك يرتبط بأن الطهطاوي قد اشتغل، مع التراث، بالآلية نفسها التي اشتغل بها مع الحداثة؛ والتي كانت آلية عزل الممارسة (المقبولة في حال الحداثة والمرذولة في حال التراث) عن البِنية التصوُّرية المؤسسة لها. فالطهطاوي لم يقم بتفكيك البنية التصوُّرية الحاملة للقواعد والأحكام، التي تحدد كيفية حضور النساء وغير المسلمين في المجال العام. وتصوُّر أن مجرَّد إشاراته إلى بنيةٍ تصوُّرية جديدة (تقوم على التسوية بين الناس في الحقوق) يمكن أن يئول إلى إزاحة البنية التصوُّرية التقليدية (التي تقوم على التمييز بينهم)؛ بل إنه قد بدا أن الطهطاوي قد ظل (يا للغرابة) يعمل ضِمن منطق البِنية التصوُّرية الأشعرية المتوارَثة ذاتها، التي تؤسِّس للتمييز؛ بما راح يعيق خطابه من داخله. فإذ لا مدخل إلى قوله الجديد، بخصوص النساء وغير المسلمين، إلا من باب العقل، الذي كان الطهطاوي

[٩٥] المصدر نفسه، ص٤٠٥.

[٩٦] المصدر نفسه، ص٤٠٥.

[٩٧] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٤٧.

واعيًا بأنه الأصل في التمدن الأوروبي، فإنه كان غريبًا منه أن يؤكِّد أن «تمدن الممالك الإسلامية مؤسَّس على التحليل والتحريم الشرعيَّين، دون مدخل للعقل تحسينًا وتقبيحًا في ذلك؛ حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع.»[٩٨] والأكثر من ذلك أنه يطرح فهمًا حرفيًّا نصوصيًّا للشريعة يتعارض تمامًا مع جوهر ما يسعى إليه من الإمساك بما يقوم خلف النصوص من مبادئ وأصولٍ كلِّية. وهكذا، إن انشغاله بالتفكير في أصولٍ جديدة للاجتماع المدني، لا بد من أنها تستلزم طريقةً جديدة في التفكير الفقهي، لم يمنعه من المصير إلى أنه «لا يسوغ لمتولِّي الأحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني، والاستحسان الطبيعي، والأخذ بالرأي، من غير دليلٍ شرعي؛ بل يعتمد متولي الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين.» بل إنه يبالغ في وجوب الاعتماد على الآثار المنقولة ناقلًا عن أبي حنيفة قوله: «إياكم والأخذ في دين الله بالرأي، وعليكم باتباع السُّنة.»[٩٩] ولعلَّ ما يطلبه من وجوب اتباع ما يقول إنها السُّنة، كان لا بد من أن يمنعه من النطق بقوله المغايِر بخصوص النساء وغير المسلمين؛ وذلك من حيث يتأسس القول الفقهي المهيمن المتعلق بهاتَين المسألتَين على مفهوم السُّنة (بمعناه الواسع الذي ينصرف إلى تقاليد الأولين، وليس إلى تقاليد النبي الكريم فحسب) بالذات.

وإذ يمكن قبول ذلك كله منه؛ لأن الأفق المعرفي للعصر، الذي عاش، وفكَّر فيه، لم يكن ليسمح له بغير ما فعل، فإنه كان يتعين على اللاحقين عليه أن يقوموا بتفكيك البنية التقليدية المتوارَثة؛ على النحو الذي يؤسِّس لإمكان تجاوُزها فعلًا. وإلى الآن، يبقى وجوب الإمساك بالبنية التصوُّرية، التي تقف وراء المنظومة الفقهية التقليدية، مع ربطها بطبائع العمران العربي التقليدي ما قبل الحديث الذي ترك أثره الجلي على طرائق التفكير التي سادت في الفقه وغيره. فمن دون هذا الإمساك المعرفي، كل عملٍ يسعى إلى تجاوُز الأقوال الفقهية، التي تكاد، في الجزء الأكبر منها، تكون نتاجًا لضرب من الاجتماع شبه الجاهلي — على قول الطهطاوي — لن يكون قادرًا على بلوغ هدفه.

---

[٩٨] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٢٣.

[٩٩] المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٤) خير الدين باشا التونسي: سيرة غير «المسلمين» الموافقة للشريعة

عندما ربط الطهطاوي اختلاف الأحكام الفقهية باختلاف الأزمان، فإنه قد أشار إلى أن خير الدين باشا «قد أتى بمثل ذلك [الربط].»[١٠٠] بما يعنيه ذلك من أنه يتعامل معه كنموذجٍ يُحتذَى به في هذا الشأن. والحق أن التونسي قد تعرَّض صراحة لهذا الربط، بما أورده من أن «القرافي قد سُئل عن الأحكام المترتبة على العوائد؛ إذا تغيرَت تلك العوائد، هل تتغير الأحكام لتغيرها؟ أم يقال: نحن مقلدون، وليس لنا إحداث شرعٍ جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟ فأجاب بأن إجراء الأحكام، التي مدركها العوائد، مع تغير تلك العوائد [يكون] خلافًا للإجماع، وجهالة في الدين؛ بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها. وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين؛ بل هي قاعدةٌ اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها.»[١٠١] والحق أن الإصرار على إجراء الأحكام مع تغيُّر العوائد، لا يكون خلافًا للإجماع أو جهالة في الدين فحسب، بل إنه — وهو الأخطر — يؤدِّي إلى تجرُّؤ الولاة على مخالفة الشرع، «وسبب ذلك أنهم، أو العلماء الذين يفتونهم [يأخذون] بظواهر النصوص، فيضيِّقون ما وسَّعه الله عليهم، فيضطرون إلى خلع القيود، وهتك الحرمات والحدود.»[١٠٢] وهكذا، يربط بين عدم مجاراة الأحكام للعوائد في التغيُّر، وبين المصير إلى مخالفة الشرع، بسبب ما يكون في ذلك من التضييق على الناس؛ الذي ينبني على الإفتاء بظواهر النصوص. وإذ يؤكِّد — والحال كذلك — ضرورة التفكير فيما يقوم وراء ظواهر النصوص، لأن الوقوف عندها يؤدِّي (يا للمفارقة) إلى مخالفة الشرع. فإنه ينشغل بتحديد جوهر هذه المخالفة في ممارسة الولاة بالذات للاستبداد. بطبيعة الحال، إن ذلك يعني أنه يرى أن ممارسة الاستبداد هي النتاج المباشر لاختزال الشريعة في ظواهر النصوص. وهنا يَلزم التنويه إلى وعي التونسي اللافت بالارتباط بين الحال السياسية، التي كان عليها المسلمون في عصره، وبين نوع التفكير الغالب في حقل الشريعة. وقد بلغ به هذا الوعي إلى حد تصوُّر أن الوقوف بالشريعة عند ظواهر النصوص يجعل منها ظهيرًا مباشرًا لاستبداد الوُلاة؛ بما يعنيه ذلك من أنَّ جعْلها أداةً لتحرير البشر يستلزم التجاوز إلى أصولها القائمة وراء ظواهر النصوص والمنطوقات.

---

[١٠٠] الطهطاوي، رفاعة، مناهج الألباب المصرية، مصدر سابق، ص٣٩١.

[١٠١] التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص٦٤.

[١٠٢] المصدر نفسه، ص٦٤.

ولقد كان ذلك أداته في قراءة السياقات، التي يتحقق ضِمنها عمران الممالك، وتقدُّمها. فإذ هو، من جهةٍ، قد أرجع اقتراب بعض الممالك الأوروبية، في العصور الوسطى، من الاضمحلال «لسوء تصرُّف الحكام الناشئ عن إطلاق أيديهم [من دون الخضوع لأي قانونٍ أو شرع]»، فإنه يمكن تصوُّر أن السوء في تصرف الحكام إنما يرتبط بجمود شريعتهم بسبب الوقوف بها — من العاملين عليها — عند ظواهر النصوص. وعلى العكس من ذلك، إنه يشير إلى «حُسن سيرة مجاوريهم، إذ ذاك، من الأمَّة الإسلامية الناتج عند تقيُّد ولاتهم بقوانين الشريعة؛ التي من أصولها إخراج العبد عن داعية هواه [بمعنى عدم الحكم بالهوى]، وحماية حقوق العباد، سواء أكانوا من أهل الإسلام أو غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح ... ومن أهم أصولها [أيضًا] وجوب المشورة، التي أمر الله بها رسوله المعصوم ﷺ مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي، وبما أودع الله فيه من الملكات، فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سُنةً واجبة على الحكام بعده.»[١٠٣] بما يعنيه ذلك من أن حُسن تصرُّف الولاة وتقيدهم بالشريعة الراجع إلى اعتبارها للمصالح المناسبة للوقت، والحال، وعدم وقوفها عند ظواهر النصوص، هو أصل تقدُّم العمران. وهكذا، إنه يرجع بالتقدم الذي عاشه المسلمون، في عصورهم الزاهرة، إلى سيادة الحكم المقيَّد بأصول الشريعة؛ وعلى النحو الذي يجعل من الشريعة بناءً قائمًا على أصولٍ مماثلة لتلك التي ينبني عليها الدستور المقيِّد لحكم الممالك الأوروبية المتقدمة في عصره. وهو يحدد أصول الشريعة بأنها تقييد الحكم بالقانون لإخراج الحاكم عن داعية هواه، وحماية حقوق الناس بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، واعتبار المصالح بحسب شروط الوقت، والحال، والشورى؛ وبما يقترب بها، ترتيبًا على ذلك، من أصول الحكم الدستوري الحديث.

والحق أن قاعدة التماثل (بين كلٍّ من أصول الشرع من جهةٍ، وأصول التمدن الحديث) قد حدَّدَت طريقة قراءة التونسي للكيفية، التي يمكن بها إحداث التقدم في الأمَّة الإسلامية. فهو؛ إذ يقطع بأنه «لا سبب للتمدن الأوروبي إلا تقدَّم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسَّسة على العدل والحرية»[١٠٤] فإنه يرتب على ذلك أن «التقدم في المعارف وأسباب العمران لا يتيسر دون إجراء تنظيماتٍ سياسية تناسب التنظيمات

---

[١٠٣] المصدر نفسه، ص١٩.

[١٠٤] المصدر نفسه، ص١٤.

السياسية، التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتَي العدل والحرية؛ اللذين هما أصلان في شريعتنا.»[١٠٥] ويبدو أن تلك المماثَلة هي ما كان يفكر فيها الكثيرون في العالم الإسلامي آنذاك؛ حيث كان مدحت باشا التركي يمضي، من جهته، إلى «أن الشورى الإسلامية نُظِمَت في العصر الحديث بما يسميه الأوروبيون البرلمان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشكَّل في المدنية الحديثة بحرية الصحف في النقد.»[١٠٦] وهكذا، يقوم الاتفاق بين المصري، والتونسي، والتركي، ليس، فحسب، على أن التمدن الأوروبي الحديث يقوم على دعائم العدل، والحرية، والشورى، بالأساس؛ بل — وهو الأهم — على اعتبار أن العدل والحرية هما — على قول التونسي — «أصلان في شريعتنا» كذلك؛ بمعنى أنهم قد رأوا أن مقومات التمدن الحديث هي أصول الشريعة نفسها في الإسلام.

وغنيٌّ عن البيان أنه كان لا بد من تصوُّر الشريعة، ضِمن هذا السياق، لا على أنها الأحكام المخصوصة،[١٠٧] بل بما هي جملة الأصول الكُبرى، التي تؤسِّس لهذه الأحكام؛ وهي الأصول المؤسِّسة للتمدُّن الإنساني على العموم. ويرتبط ذلك، عند التونسي، بما قرره من أن هناك «مصالح تمس الحاجة إليها، بل تتنزل منزلة الضرورة [حيث] يحصل بها استقامة أمور الناس، وانتظام شئونهم، ولا يشهد لها من الشرع أصلٌ خاص [أو حكمٌ مخصوص] كما لا يشهد بردها؛ بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا، وتلاحظها بعين الاعتبار. فالجرْي على مقتضيات مصالح الأمَّة، والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع، وانتظام طائفة ملتئمة من الأمَّة من حمَلة الشريعة ورجالٍ عارفين بالسياسات ومصالح الأمَّة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشئ الضرر والنفع، فيتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمَّة بجلب مصالحها، ودرء مفاسدها.»[١٠٨] وإذَن، إن الأمر يتعلق بمصالح مستجدة ومفتوحة لا

---

[١٠٥] المصدر السابق، ص١٦.

[١٠٦] أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مصدر سابق، ص٤٢.

[١٠٧] وعلى الرغم من ذلك، جمع الطهطاوي إلى ذلك ما قاله من أنه «لا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحليل والتحريم بما يلائم مزاجه مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي.» انظر: الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٢٣. ولعلَّ ذلك يعني أن الاضطراب الذي طال خطاب الطهطاوي، فيما يخص الحداثة، قد لاحق الكيفية التي تعامل بها مع الشريعة أيضًا.

[١٠٨] التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص٦١.

يكون لها حكمٌ مخصوص في منطوقات الشريعة؛ بل يكون فيها بما هي أصولٌ إجمالية تتسع — من دون تفصيل — لهذه المصالح التي يكون تقصِّيها، لهذا السبب، ليس من اختصاص حمَلة الشريعة فحسب؛ بل عبْر التعاون مع العارفين بالسياسات والمصالح الدنيوية بالذات. ويربط التونسي ذلك بحقيقة «أن إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تُعتبَر في تنزيل تلك النصوص؛ فالعالِم إذا اختار العزلة، والبُعد عن أرباب السياسة، فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المُشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة.»[١٠٩] وإذَن، إن اشتغال الشريعة لا يكون بمجرَّد العلم بالنصوص؛ بل بالجمع بين هذا العلم وبين الفهم الواعي لشروط الواقع المطلوب اشتغالها فيه، أولًا؛ وذلك من حيث إن النصوص لا تنتج دلالتها في عُزلة عن الواقع أبدًا. وإذ الأمر هكذا، فإن «مخالطة علماء «الشريعة» لرجال السياسة بقصْد التعاضد على المقصد المذكور [الذي هو نفع الأمَّة]، من أهم الواجبات شرعًا لعموم المصلحة، وشدة مدخلية الخلطة المذكورة في إطْلاع العلماء على الحوادث، التي تتوقف إدارة الشريعة على معرفتها. ومعروفٌ أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.»[١١٠] وهكذا، ينتهي التونسي إلى اعتبار التنظيمات (الحديثة) من قبِيل «الواجب الشرعي»؛ لأن الواجب الأهم المتمثِّل في نفع الأمَّة وصلاحها لا يتم إلا بها. وهو يرتب ذلك على ما يورِده من قولٍ لابن قيم الجوزية حاصله «أن أمارات العدل، إذا ظهرَت بأي طريقٍ كان، فهناك شرع الله ودينه، والله — تعالى — أحكمُ من أن يخص طرُق العدل بشيءٍ ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبيَن.»[١١١] ويعني ذلك أنه يتصوَّر «التنظيمات» ليس، فحسب، بما هي أحد الطرق الموصلة إلى العدل، بل بما هي من الطرُق الأبيَن والأظهر؛ لأن «الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة، وحفْظ حقوق الأمَّة في النفس، والعِرض، والمال، وكفِّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح ... [وأنها بما هي كذلك] ليست خارجةً عن المنهج الشرعي.»[١١٢] وفي كلمةٍ واحدة، إن التونسي قد جعل التنظيمات «الحديثة» جزءًا من صميم أصول «الشرع»؛ على الرغم من أنها ليست من منطوقاته.

---

[١٠٩] المصدر نفسه، ص٦٢.

[١١٠] المصدر نفسه، ص٦٢.

[١١١] المصدر نفسه، ص٦٤.

[١١٢] المصدر نفسه، ص٥٢–٥٣.

وهكذا، يظهر جليًّا أن التونسي يدير تفكيره في الشريعة على قاعدة «المصلحة»، التي راح يتفرَّع عنها عنده ضرورة تغيُّر الأحكام مع تغيُّر العوائد من جهةٍ، والإيجاب الشرعي، من جهةٍ أخرى، لما تقتضيه تلك المصلحة؛ ابتداء من القاعدة الأصولية المُعتبَرة، التي تقضي بأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مثله». المهم أنه قد صار إلى أن إهمال تلك القواعد سوف يؤدِّي — لا محالة — إلى التضييق على الناس، وفتح أبواب التسلُّط للولاة، الذي يرتبط باختزال الشريعة في مجرَّد النصوص؛ وبما يُحيل إليه ذلك من وعيه بالعلاقة الكامنة بين التصوُّر النصوصي للشريعة، وبين سيادة الاستبداد السياسي والتسلط الاجتماعي. وبطبيعة الحال، ذلك يعكس ضربًا من التفكير في الشريعة المُجاوز لمنطوقاتها النصِّية إلى ما يقوم وراءها. ولعلَّه يبدو أن أهم ما أنجزه التونسي هو الانتقال من موقع «الدفاع» في مواجهة مَن يقفون في فهم الشريعة عند ظواهر النصوص، إلى موقع «الهجوم» عليهم من منطلق أن فهمهم الظاهري للشريعة يكون هو الظهير المباشر للاستبداد السياسي. وبطبيعة الحال، يبقى أنه يدعم الافتراض القاضي بأن التوظيف السياسي التسلطي للشريعة إنما يئول، بالضرورة، إلى اختزالها في منطوقاتها النصِّية.

وبدَوره، تبنى الطهطاوي منطق التفكير نفسه في الشريعة، لا بالنص؛ بل بالقصد القائم وراءه؛ بما يكشف عن وحدة استجابة آباء النهضة الأوائل للتحدي المتعلِّق بصَوغ العلاقة بين الشريعة والتمدن الحديث. ومن هنا ما صار إليه (أي الطهطاوي) من «أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي، الذي يُعتدُّ به ويُلتفَت إليه ... وأن من زاوَل علم أصول الفقه، وفَقِه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية، التي وصلَت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدنهم، وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول، التي بُنِيَت عليها الفروع الفقهية، التي عليها مدار المعاملات. فما يُسمَّى، عندنا، علم أصول الفقه يُسمَّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية؛ وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينًا، وتقبيحًا، يؤسِّسون عليها أحكامهم المدنية.»[١١٣] وغنيٌّ عن البيان أن البلوغ إلى حد التسوية بين ما «وصلَت إليه عقول الأمم المتمدنة [يقصد الأوروبية] مما جعلوه أساسًا لقوانين تمدنهم»، وبين شريعة الإسلام، لم يكن ليصبح ممكنًا إلا من خلال اعتبار الشريعة بما هي الأصول الكلِّية المجملة، وليس الأحكام التفصيلية المخصوصة.

[١١٣] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٢٤.

ومن هنا، لا مجال لما يشوِّش به البعض على الأصول، التي يقوم عليها التمدن الحديث من أنها «شرعٌ جديد مخالف لشريعة الإسلام.»[١١٤] وقد راح التونسي يؤكِّد أن هذه المخالفة ليس لها ظل من الحقيقة أبدًا؛ بل إن أصلها يقوم في مَيل البعض إلى إطلاق سلطته الخاصة، والعمل بما يفرضه هواه. حيث إن مَن يقومون بذلك هم أولئك البعض «ممن له فائدة في التصرف بلا قيد ولا احتساب، لما تيقنوا أن إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخل بفوائدهم الشخصية.»[١١٥] وهكذا، إن كون التمدن الحديث يقوم أساسًا على تقييد السلطة هو ما يدفع ببعض المسلمين إلى تأكيد مخالفته للشريعة ليضمن لنفسه أن تكون سلطته مطلَقة، ولا تخضع لأي قيود. وليس لذلك من معنًى إلا إقرار التونسي الصريح بأن الميل إلى الاستبداد هو الأصل في كل ما يمكن إطلاقه من دعاوى التعارض بين الشريعة وأصول التمدن الحديث. وإذ يئول ذلك إلى أن تصبح الشريعة — والحال كذلك — مجرَّد قناعٍ يغطي به البعض على استبداد الحكام، فإنه يَلزم تأكيد أن هذا مجرَّد قناعٍ يغطي به البعض على استبداد الحكام، فإنه يَلزم تأكيد أن هذا الحظَّ من شأن الشريعة لم يكن ممكنًا إلا مع النظر إليها من زاوية الأحكام التفصيلية المخصوصة، وليس باعتبارها جملة من الأصول الكلِّية؛ وما يعنيه ذلك من أن استخدام الشريعة كقناعٍ للاستبداد يرتبط باعتبارها من زاوية الأحكام المخصوصة فحسب. ولعلَّ ذلك ما تؤكِّده حقيقة أن عمليات الإقصاء الدموي، التي تمارسها جماعات العنف الجهادي، في دُول الثورات العربية، لا تجد ما تؤسِّس عليه مشروعية أفعالها الوحشية إلا في الأحكام التفصيلية المخصوصة التي ظهر، في أحايين كثيرة، أنها قد تمثِّل إهدارًا للأصول الكلِّية (أو حتى انحرافًا عنها) على الرغم من أنها هي الأَولَى بالرعاية والاعتبار.

والغريب، حقًّا، ما يرصده التونسي من «أنَّا، إذا تأملْنا حالة هؤلاء المنكرين لما يُستحسَن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم. وذلك أنا نراهم يتنافسون في [استجلاب] الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج. ولا يخفى ما يلحق الأمَّة بذلك من الشَّين والخلل

[١١٤] التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مصدر سابق، ص٥٢.

[١١٥] المصدر نفسه، ص٥٢.

في العمران وفي السياسة.»[١١٦] وهكذا، إن المستبدين لا يستحسنون من الإفرنج إلا لوازم الترف، التي تئول إلى خلل العمران بحسب ما أفاض ابن خلدون، الذي يرجع إليه التونسي كثيرًا. أما كل ما يهدد استبدادهم فإنه يجري تصويره للعامة على أنه مخالف لشرع الإسلام؛ وبما يكشف عن أن التلاعب السياسي بالشريعة يرتبط بتصوُّرها جملة أحكامٍ تفصيلية موروثة، مُعرَّاة من أي أصولٍ كلِّية هي بمثابة الأساس الصلب الذي تقوم عليه هذه الأحكام.

وغنيٌّ عن البيان أن تأكيد التونسي على جوهرية الأصول الكلِّية للشرائع إلى حد تقرير أن «المخالفة في الدين» لا تُحيل، على نحوٍ آلي، إلى الاختلاف الجوهري بين الشرائع؛ وذلك باعتبار أن هذه الأصول هي مما يتوافق عليه أهل الأديان المختلفة. وفضلًا عن ذلك، يُقر بإمكان خلو الدين — كالديانة النصرانية[١١٧] — من الشريعة المُنزَّلة أصلًا؛ وما يعنيه ذلك من نفي الرابطة الميكانيكية بين الدين والشريعة، حيث قد يُوجَد الدين من دون أن تصحبه الشريعة. وفي هذه الحالة، يكون العقل المصدر، الذي تصدر عنه الأصول التي يقوم عليها اجتماع الناس. وإذ يساوي التونسي — والحال كذلك — بين الشرعي والعقلي في إمكان أن تصدر عنهما الأصول المقوِّمة للاجتماع الإنساني، فإنه يمكن تصوُّر أن ثمة أشياء محمودة في «سيرة الغير» (المخالفين في الدين)، وتكون «موافقةً لشرعنا»؛ وهي أشياء قد يكونون بلغوها بعقولهم. وقد ضرب مثالًا على هذا المحمود في سيرة الغير — ولم يكن من آثار ديانتهم[١١٨] — بالتنظيمات السياسية المؤسَّسة على العدل والحرية اللذين «هما أصلان في شريعتنا».[١١٩] وعملًا بقاعدة المماثَلة، التي كان يفكر فيها، مع غيره من مُجدِّدي عصره، فإنه قد راح يجد الكيان المماثل للتنظيمات (الأوروبية) في القائمين على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمَّة (الإسلامية). فإذ «نصب الأوروبَّاويون المجالس، وحرروا المطابع، فالمُغَيرون للمنكر في الأمَّة الإسلامية تتقيهم الملوك، كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفَت الطرق الموصلة

---

[١١٦] المصدر نفسه، ص١٣.

[١١٧] المصدر نفسه، ص١٧.

[١١٨] المصدر نفسه، ص١٧.

[١١٩] المصدر نفسه، ص١١، ١٦.

إلى ذلك.»[١٢٠] ومن هنا ما قيل من «أن التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلا ضبط للسياسات الشرعية، التي كانت قد أُهمِلَت، وأن الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة، وحفظ حقوق الأمَّة في النفس، والعِرض، والمال، وكفِّ الأيدي الجائرة من الولاة، ونحو ذلك من المصالح.»[١٢١] وإذَن، إن التنظيمات المقرَّرة بالعقل إنما تقوم على تحقيق ما يمكن القول إنها المقاصد المعتَبَرة بالشرع كافة؛ بما يعنيه ذلك من أنها محض طريقٍ مختلِف يقود إلى المقصد نفسه الذي هو الأصل الأجدر بالرعاية والاعتبار في الشرع ذاته.

وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن التونسي يركِّز، في قراءته للشرع، على «المقصد الكلِّي» القائم، بطبيعة الحال، وراء المنطوقات، وليس «الحكم التفصيلي الجزئي» المنطوق به. وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار التونسي للقصد، مع صرف النظر عن الوسيلة التي يمكن أن يتحقق بها، هو ما يؤسِّس لاستحسانه الكثير مما أحدثه الأوروبيون بعقولهم. وهكذا، فإنه يَلزم الوقوف على إشارة التونسي إلى أن المحمود في سيرة الغير ليس من آثار ديانتهم؛ لأن ذلك يعني أن الأمر يتجاوز الجدل الفقهي التقليدي حول «شرع من قبلنا» إلى الموقف مما «أحدثوه بعقولهم». فإذ قد يحتجُّ البعض بأن قبول مبدأ الموافقة بين «شرع مَن قبلنا» من غير المسلمين وبين «شرعنا»، إنما يرتبط بأنهما من مصدرٍ إلهي واحد، فإن التونسي يفتح الباب أمام استحسان ما أحدثوه بعقولهم، أيضًا، انطلاقًا من وحدة المقصد الجامع بين الشرع وبين هذه المستحدَثات. وهكذا، إنه ينتقل من تعويل القدماء على وحدة «المصدر» إلى تركيز المحدَثين على وحدة «المقصد»؛ وعلى النحو الذي يعكس طريقتَين في التفكير تنشغل القديمة منهما بالأصل المنطوق به، فيما تنفتح الحديثة على القصد غير المنطوق به. وترتيبًا على ذلك كله، فإنه كان لا بد من أن ينفتح الباب أمام قولٍ جديد بخصوص غير المسلمين؛ وعلى النحو الذي يسمح لهم بالحضور الفاعل في المجال العام للدولة.

ومن هنا، ما أظهره التونسي من الاحتفاء بالمنشور، الذي أصدره السلطان عبد المجيد في العام «١٢٧٢» هجرية؛ بخصوص حقوق غير المسلمين من رَعايا الدولة العليَّة. وملخَّص هذا المنشور «أن أصناف الرعية كلهم [هم] وديعة الله في يد الملك، فالواجب أن

---

[١٢٠] المصدر نفسه، ص٢١.

[١٢١] المصدر نفسه، ص٥٢-٥٣.

يكونوا كلهم حاصلين على الحالة الحسنة من العدل والإحسان ... وأن كل امرئٍ له الحرية التامة في دينه ومذهبه، فلا يُمنَع أحد من رعايا السلطنة عن عبادته، ولا يُجبَر على تبديل دينه أو مذهبه.»[١٢٢] إذَن، إنه لا تمييز بين رعايا الدولة على أساس الدين؛ حيث إنهم هم وديعة الله بين يدَي الملك. إنه يؤكِّد أن الجميع أمام الدولة سواء، ويجب أن يحصلوا جميعًا على العدل والإحسان، ولا يجب إجبار أي إنسان على تبديل دينه أو مذهبه.

وعلى الرغم من أن التونسي لم ينشغل، بسبب الطابع العملي الإجرائي لكتابته، بالتعرف على الجذر المُغذي لما يظهر بين الأمم من التوافق على مستوى الأصول المحقِّقة للتمدن (سواء كانت شرعية أم عقلية)، مع ما قد يكون بينها من الاختلاف في الدين، فإن الطابع شبه النظري لكتابة الطهطاوي، الذي قارب حدود التنظير أحيانًا، قد جعله يبلغ ما يمكن أن يكون فيه تفسير ذلك؛ وهو مفهوم «النواميس الطبيعية». حيث يقول الطهطاوي عن هذه النواميس إنها «لا تخرج عنها الأحكام الشرعية، التي هي سابقة على تشريع الشرائع عند الأُمم والمِلل، وعليها في أزمان الفترة [التي لا يكون فيها أنبياء] تأسَّسَت قوانين الحكماء الأُوَل وقدماء الدول، وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخالية، كما ظهر منها التوصل إلى نوعٍ من انتظام الجمعيات التأنسية عند قدماء مصر، والعراق، وفارس، واليونان، وكان ذلك من لُطف الله تعالى بالنوع البشري، حيث هداهم إلى معاشهم بظهور حكماء فيهم يقنِّنون القوانين المدنية ولا سيما الضرورية، كحفظ المال، والنفس، والنسل.»[١٢٣] ولعلَّ المرء يلحظ أن الطهطاوي قد جعل ما يقول عنها الشاطبي إنها مقاصد الشريعة (حفظ المال والنفس والنسل) من قبِيل القوانين المدنية، التي تتأسس على «النواميس الطبيعية». وليس من شكٍّ في أن تصوُّره لهذه النواميس الطبيعية على أنها «فطريةٌ خلقها الله — سبحانه وتعالى — مع الإنسان، وجعلها ملازمة له في الوجود»،[١٢٤] يعني أنه يرتفع بما تقوم عليه الشريعة إلى حيث يكون من قبِيل «الجذر المُشترَك» بين بني البشر جميعًا؛ لأنه مفطور في نفوسهم. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن أصل «التمدن» يقوم فيما يسبق الشرائع من «الحقوق الطبيعية»، التي «جاءت

---

[١٢٢] المصدر نفسه، ص١٥١–١٥٢.

[١٢٣] الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، مصدر سابق، ص١٣٢.

[١٢٤] المصدر نفسه، ص١٣٣.

شريعة كل رسولٍ مقرِّرةً لأغلبها».[١٢٥] وبطبيعة الحال، لا مجال للمنازَعة في أن شرائع الرسل لا بد من أن تأتي مقرِّرة للنواميس الطبيعية ابتداءً من أنه يستحيل أن يرسل الله إلى الناس شريعةً تخالف ما فطره في نفوسهم من تلك النواميس.

ولعلَّ قيمة مفهوم النواميس الطبيعية تتأتَّى من كونه يسمح بتأسيس الحقوق على ما هو مفطور في الطبيعة الإنسانية، التي يتشارك فيها بنو البشر جميعًا، ولا تخصص أهل دينٍ أو مِلة بما يتمايزون به عن غيرهم؛ بما يعنيه ذلك من الخروج من العصور الوسطى، التي كانت فيها الوضعية الحقوقية للأفراد تتحدد بانتمائهم الديني، أساسًا، إلى التأسيس الحديث لمفهوم الحقوق. فقد أسس آباء الحداثة الأوائل (هوبز، ولوك، وروسو) الحقوق المدنية على فكرة النواميس الطبيعية المستقرة في العقل، والتي تتيح للإنسان أن يحافظ على أهم حقوقه الطبيعية؛ وهي حق الحفاظ على النفس والمال. وهنا، يَلزم التنويه إلى أن مفهوم النواميس الطبيعية كان هو المبدأ الذي وجد فيه هؤلاء الآباء أساسًا موضوعيًّا صلبًا تقوم عليه حقوق الإنسان بما هو محض إنسان؛ أعني بصرف النظر عن دينه، ومعتقده، وجنسه، وعِرقه. بطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن هذا المفهوم كان هو الأصل في بناء منظومة حقوق الإنسان الحديثة التي تقوم، على الرغم من خضوعها للتلاعب السياسي من جانب القُوى الكُبرى، على إلغاء كل أشكال التمييز والتفاوُت بين البشر. وبطبيعة الحال إن فهم الطهطاوي المنفتح للشريعة، الذي بلغ به حد تقرير أن «الأحكام الشرعية لا تخرج عن النواميس الطبيعية»؛ بما يعنيه ذلك من أن تأسيسه للشريعة على النواميس الطبيعية، يكشف عن اقترابه من رفع الفارق تمامًا بين المدني والشرعي؛ وهو ما يكاد يكون الهاجس الشاغل للأستاذ الإمام محمد عبده، على الرغم من اختلاف السياق الذي أنشأ فيه خطابه.

(٥) الأزمة كأحد محددات التفكير في الشريعة عند الإمام محمد عبده

على الرغم من أن الأستاذ الإمام ينتمي إلى سياقٍ مختلف نسبيًّا عن ذلك الذي أنشأ فيه كلٌّ من الطهطاوي، والتونسي خطابَهما المتفائل تجاه إمكان المصالحة بين مقتضيات التمدن الحديث، وبين أصول الشريعة الإسلامية، فإن قناعته لم تهتز في إمكان هذه المصالحة أبدًا؛

---

[١٢٥] المصدر نفسه، ص١٣٣.

بل إن هذه القناعة قد دفعَته إلى أن يكون أكثر انفتاحًا ونقدية في تعامله مع «الشريعة»؛ ولا سيما مع الجانب المتعلق بالأحكام الجزئية التفصيلية فيها، حين أدرك فيها ما يُخاصم مكتسبات التمدن الحديث. ولعلَّ هذا التوجه النقدي يرتبط بما بدا أنه الإحساس بالأزمة، الذي كان قد بدأ يجتاح معظم بلدان العالم الإسلامي آنذاك، بعد موجة التفاؤل الأُولى في إمكان إخراج مجتمعاتهم الراكدة من ركودها التاريخي الطويل.

فقد «وُلِدَ محمد عبده، وعاش في فترةٍ بدأ فيها الاستعمار بتوجيه الضربات المتتالية لبرنامج الاستقلال، والبناء، والنهوض، الذي وضعه محمد علي، وقد عايَش محمد عبده هذه الأحداث التي انتهت بدخول الإنجليز إلى مصر، والبدء العملي بتصفية تركة محمد علي، وإفراغ مصر من كل مكتسبات عصره، بعد أن كان الاستعمار قد أربك كل المسيرة التحديثية قبل ذلك بعدة عقود.»[١٢٦] وضِمن هذا السياق الانتكاسي، كانت الساحة المصرية قد انفتحَت، من جهةٍ أخرى، أمام أفكار السيد جمال الدين الأفغاني، الذي كان مشغولًا، على نحوٍ حماسي، بالأزمة العاتية، التي كانت تعيشها بعض المجتمعات الإسلامية في مواجهة الحداثة الأوروبية آنذاك؛ والتي كان قد شاهد آثارها جليَّةً في الهند؛ قبل مجيئه إلى مصر. وعلى الرغم من أن الأستاذ الإمام قد أظهر وعيًا لافتًا بالأزمة ذاتها، فإنه قد اختلف، إلى حدٍّ كبير، عن أستاذه الأفغاني في تقديره طبيعة تلك الأزمة وحدودها. ولعلَّ هذا الاختلاف بينهما يرجع إلى تبايُن السياق «الهندي» الذي تبلوَر فيه وعي الأفغاني بالأزمة، عن السياق «المصري» الحاكم لوعي الأستاذ الإمام بالأزمة ذاتها. فعلى الرغم من أن الأزمة في الحالَين كانت نتاج التقابل مع الحداثة، فإن طبيعة الأزمة قد تبايَنَت في أحَد البلدَين عما كانت عليه في الآخر.

إذ فيما كان الإسلام في الهند يتعرض، في مواجهة الحداثة الأوروبية، لأزمةٍ فعلية وضعَت نهايةً لحُكمه، الذي استمر لقرونٍ عديدة في هذا البلد الكبير، فإن الأمر في مصر لم يكن يمضي في الاتجاه ذاته؛ بل لعله كان يمضي في عكس هذا الاتجاه تمامًا. فقد بدا وكأن مكتسبات الدولة الحديثة، وليس التقليد الإسلامي المستقر، هي ما يتعرض للتهديد في مصر؛ وما يعنيه ذلك من أن الحداثة كانت هي التي تأكل مكتسبات دولتها في بلد الأستاذ الإمام. وبطبيعة الحال إن ذلك يعني أن الأوضاع في مصر كانت تتجه (على عكس

---

[١٢٦] زيادة، معن، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧م، ص٢١٩.

الحال في الهند) نحو تقوية دعائم الإسلام التقليدي. وهكذا يمكن القول، مع التبسيط بطبيعة الحال، إنه فيما كانت الهند تشهد، حسب الأفغاني، تجربة تحلُّل «دولة الإسلام» التي حكمَتها لقرون، فإن مصر كانت تشهد، حسب محمد عبده، تأزُّمًا عميقًا لتجربة «الدولة الحديثة»، التي نشأ عن دورانها حول إرادة الباشا، الذي «استعمل المصريين كآلات تصنع له ما يريد، وليس لها إرادة فيما تصنع».[١٢٧] وليس من شكٍّ في أن هذا التبايُن كان لا بد من أن يترك أثره على نوع الاستجابة، التي سيبلورها كل واحدٍ منهما في مواجهة تلك الأزمة. فإذ انشغل الأفغاني ببَلورة آلياتٍ دفاعية عن الإسلام (الدولة والشريعة)، الذي يتعرض للتهديد، فإن الأستاذ الإمام قد انشغل، في المقابل، بمساءلة السياقات التي ساعدَت على جعل المصريين مجرَّد «آلات» ليس لها إرادة فيما تصنع؛ حيث انتكسَت تجربة التمدن الحديث.

وضِمن سياق هذه المساءلة، إن الأستاذ الإمام قد بلغ حدود إدراك أن مأزق تجربة دولة الباشا الحديثة[١٢٨] إنما يتأتى من تعاطيها مع مسألة التمدن الحديث، باعتبارها مجرَّد تعبيرٍ عن الإرادة السياسية للباشا؛ وبما ترتب على ذلك من أن هزيمة السياسة كانت مُؤْذِنةً بتهديد مكتسبات التجربة كلها. وعلى العكس من هذا التعاطي السياسي، كان الإمام يرى أبعادًا لعملية التمدن الحديث في مصر تتجاوز مجرَّد الوجه السياسي للأزمة المصرية، إلى مجمَل البنية الاجتماعية والفكرية السائدة في مصر آنذاك؛ والتي جعلَت من المصريين مجرَّد آلات، لا ذوات. ومن هنا، اتجه بالنقد ليس فحسب إلى هذه البنية؛ بل، أيضًا، إلى ما يؤسِّس لها في أشكال الفهم السائدة للدين والشريعة.[١٢٩] ومن هنا، ما يَلزم تأكيده من اختلاف الإمام مع أستاذه الأفغاني الذي كان تقديره أن الأزمة ذات طابعٍ

---

[١٢٧] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٣٨٦.

[١٢٨] ولعلَّ الأستاذ الإمام ينتهي، في تقييمه لتجربة محمد علي في مصر، إلى أن الباشا قد قطع مسار التطور التدريجي، الذي كانت تمضي فيه مصر آنذاك. انظر: عبده، محمد، الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، نشره محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، مج٥، ص٨٣٣–٨٣٩.

[١٢٩] إن تحويل البشر من «ذوات» إلى «آلات» لا يتحقق بمجرَّد القبضة الغليظة لحاكمٍ غَشوم؛ بل إن ثمة ما يؤسِّس له في نظامٍ بعينه، تقوم السلطة على تكريسه للعقيدة والشريعة؛ على النحو الذي يصبح معه التدني بالبشر دينًا لهم يتعبدون به الله. ويعني ذلك، بالطبع، أن إعادة البشر إلى وضع الذوات لا يمكن أن يكون مجرَّد مسألةٍ «سياسية»؛ بل إنه مسألةٌ ذات أبعادٍ فكرية ودينية أساسًا.

سياسي خالص؛ بينما أدرك الإمام للأزمة أبعادًا أعمق تتعلق بالبنية الاجتماعية، والحالة العقلية والفكرية القائمة. ولقد أدَّى به هذا الإدراك ليس، فحسب، إلى ما جرى على لسانه من لَعن السياسة والمشتغلين بها على السواء؛[١٣٠] بل — وهو الأهم — إلى تعليق الأزمة في رقبة الفقه والفقهاء الذين «هم المسئولون عند الله تعالى عن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنه كان عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبِّقوا عليه الأحكام بصورةٍ يمكن للناس اتِّباعها، لا أنهم يقتصرون على المحافَظة على نقوش هذه الكتب ورسومها، ويجعلونها كل شيء، ويتركون لأجْلها كل شيء.»[١٣١]

وقد ترك هذا التبايُن أثره على الطريقة، التي تعامل بها الواحد منهما مع الشريعة؛ حيث إنه فيما انشغل الأفغاني باستدعاء الشريعة لتشتغل على نحوٍ دفاعي في مواجهة التهديد السياسي لدولة الإسلام؛ فإن الأستاذ الإمام كان يبحث فيما يراه مسئولًا عن التأزُّم المُعيق لتقدُّم المصريين. وفيما آل استدعاء الشريعة لأداء دَورٍ سياسي دفاعي، عند الأفغاني، إلى تكريس حضورها التقليدي النصِّي، فإن البحث فيها عما يكون سببًا للتآزم الحاصل، عند الإمام، قد آل إلى استعادة التفكير في أصولها الكامنة وراء المنطوقات النصِّية من جهةٍ؛ وإلى إعادة النظر، من جهةٍ أخرى، في الكثير من أحكامها التفصيلية الجزئية.

وهكذا، انبنَت استراتيجية الأستاذ الإمام، في التعامل مع الشريعة، على محورَين؛ يتمثل أولها في تأكيد تطابُق أصولها مع الأصول الكُبرى للتمدن الحديث، بينما يتجلى الثاني في ممارسته المنفتحة تجاه البعض من مسائلها الجزئية على النحو الذي يسمح لها باستيعاب مكتسبات التمدن الحديث. وفي سياق اشتغاله على المحور الأول، فإن جهده قد تركز على تأكيد أن الجوهر الحقيقي للشريعة (وحتى الفقه) يتجاوز منطوقاتها النصِّية إلى معانٍ كلِّية أعمق تقوم وراءها. وهو ينطلق هنا من أن «الشريعة الإسلامية شريعةٌ عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان

[١٣٠] ومن ذلك قوله: «ما دخلَت السياسة في شيءٍ إلا أفسدَته.» وقوله: «فإن شئتَ أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر، أو العلم، أو الدين، فأنا معك من الشاهدين، وأعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تُذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم، أو يتعلم، أو يعقل، في السياسة، ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس.» انظر: رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، مصدر سابق، ص٨٩١.

[١٣١] المصدر نفسه، ج١، ص٢١٣.

ومكان، مهما تغيرَت أساليب العمران. وشريعةٌ هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها، لأنها تتعلق بأحوال البشر ما وُجِدُوا، ولا يحيط بذلك علمًا إلا عالم الغيب والشهادة، وهو الذي جعل أساسها حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال؛ إذ مصالح البشر، في كل آن، مبنية على هذه الأشياء، التي فيها السعادة في المعاش والمعاد. وقد استخرج الأئمة والفقهاء — رضي الله عنهم — القواعد الكلِّية والأحكام الجزئية، وبنَوها على أساس هذه الأصول الخمسة. ومن القواعد المُتَّفق عليها بينهم أن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير، وأن الأمر إذا ضاق اتسع، وأن الضرر الخاص يُتحمَّل لدفْع الضرر العام، والضرر الأشد يزال بالأخف، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة، وأن الأحكام تتغير بتغيُّر الأزمان.»[١٣٢] ويرتب الأستاذ الإمام على ذلك وجوب أن يصرف المشتغلون بالأحكام جهدهم إلى «فهم أقوال الفقهاء ومقاصدهم في الأحكام، التي استخرجوها من الشريعة لوقاية مصالح الخلق، وحفظ حقوقهم ومنافعهم، لا أن يأخذوا بظواهر ألفاظهم، ظانِّين أنهم متعبدون بها، فإن القاعدة المتَّفق عليها في العقود والمعاملات هي أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، والفقه هو الفهم، فمن يأخذ بظواهر الألفاظ فهو ليس بفقيه، وليس عندنا كتابٌ نتعبد بألفاظه إلا كتاب الله تعالى، ومع ذلك نرى جميع العلماء من المتكلمين والفقهاء وغيرهم قد أجرَوا فيه التفسير والتأويل، ولم يأخذوا بظواهر ألفاظه كلها مع أنها منزَّلة ومتواترة ومحفوظة من التحريف، فكيف نأخذ بظواهر ألفاظ الفقهاء من غير فهم، وليس لها مزية من مزايا القرآن.»[١٣٣] وإذَن فإنه التفكير، على طريقة سابقيه كالطهطاوي والتونسي بالذات، في الشريعة بالمقاصد والأصول، التي تقوم وراء منطوقاتها النصِّية؛ والتي لا قوام للشريعة من دونها.

وإذا كان حفظ هذه المقاصد هو أساس الشريعة، فإن هذا الحفظ، بما راح يفرضه من قواعد كلِّية حاكمة وضعها الأصوليون من أجْل ضمان تحقيقه، سوف يكون هو الأصل في تغيُّر الأحكام والقوانين الجزئية؛ ابتداءً من أنَّ تغيُّر حال العمران يستلزم تغيرًا في الأحكام، ليقوم التناسب بينهما. والمهم، هنا، هو ما بدا من أن صلاحية الشريعة العابرة للزمان والمكان تستلزم تجاوُز ظاهر النص إلى ما يسكن وراءه من المعنى والقصد. ومن

[١٣٢] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص٦١٤.

[١٣٣] المصدر نفسه، ص٦١٣.

هنا، ما لاحظه الأستاذ الإمام من أن التفكير في الشريعة بالمنطوقات قد أدَّى، ليس، فحسب، إلى إظهار جمودها؛ بل — وهو الأخطر — إلى تهديد وجودها؛ حيث إنها قد اضْطُرَّت إلى ترك مكانها لمنظومةٍ قانونية مغايِرة تتفق ونوع العمران الحديث، الذي كان يتبلور في مصر آنذاك؛ أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. واللافت، هنا، هو ما يظهر من أن الأستاذ الإمام لا يَدِين ما فعله الخديوي إسماعيل من إحلال ما قيل إنها «شريعة نابليون» محل القوانين المنسوبة إلى شريعة الإسلام؛ بل إنه يوجه الإدانة إلى ما يرى أنها «جناية شيوخ الأزهر على الشريعة». وهو يعني بهذه الجناية «قعودهم عن إجابة طلب إسماعيل باشا الخديوي تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبارة مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية، وكان رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية، واعتماد الحكومة على قوانين فرنسا، وإلزام الحكام بترك شريعتهم وحرمانهم من فوائدها.»[١٣٤] وهنا، يقدِّم الأستاذ الإمام الدليل العملي على ما لاحظه خير الدين التونسي، من قبلُ، من أنَّ ترْك الحكام (بل حتى العوام) للشريعة هو نتاج تقاعس العلماء والشيوخ عن النظر فيها، بما يجعلها موافِقة لحال العصر، ومستجيبة لأسئلة الواقع. وللغرابة، إن هؤلاء الشيوخ قد برروا تقاعسهم «بأنهم يحافظون بذلك على الشرع، وطريقة سلفهم الأزهري في التأليف، [حيث اعتبروا] أن تأليف كتاب أو كتب [في الشريعة] يقتصر فيها على القول الصحيح، ويُجعَل بعبارةٍ سهلة، مقسَّمًا إلى مسائل تُسرَد بالعدد على كيفية كتب القوانين [الأوروبية]، من البدع الهادمة لتلك السُّنة التي جرى عليها الميِّتون من عدَّة قرون.»[١٣٥] وإذا كان قد جرى اعتبار الخروج على سُنن الموتى من قبِيل «البدعة»، التي تئول بصاحبها إلى الضلالة، فإن المرء يتفهَّم اعتذار الطهطاوي، حين طالبه الخديوي إسماعيل بإقناع شيوخ الأزهر بأن يتركوا سُنن الموتى، ويكتبوا في الشريعة على الطريقة الحديثة، مخافة أن يطعنوا في دينه.[١٣٦] وهكذا، تحقَّق إخراج الشريعة من المجال العام في مصر بإرادة أصحاب الشأن من القائمين على

[١٣٤] المصدر نفسه، ص٦٢٠.

[١٣٥] المصدر نفسه، ص٦٢٠.

[١٣٦] «حدثني على باشا رفاعة [الطهطاوي] قال: إن إسماعيل باشا لما ضاق بالمشايخ ذَرعًا، استحضر والده رفاعة بك، وعهد إليه أن يجتهد في إقناع شيخ الأزهر وغيره من كبار الشيوخ بإجابة هذا الطلب [أي الكتابة في الشريعة على الطريقة الحديثة]، وقال له: إنك منهم، ونشأتَ معهم، فأنت أقدَر على إقناعهم، فأخبِرهم أن أوروبا تضطرني — إذا هم لم يجيبوا — إلى الحكم بشريعة نابليون، فأجابه رفاعة: إني

حراستها من شيوخ الأزهر، ولم يكن قرارًا من جانب سلطةٍ غاشمة كما كان الحال في الهند. وبحسب ذلك، يكون مفهومًا أن تتبدَّى الأزمة، طبقًا للأستاذ الإمام، في العقل، وليس في السياسة. ومن هنا، انصرف الجهد عند الإمام إلى ضرورة تجديد التفكير في الشريعة وغيرها، ولم يبدِّد طاقته في مجرَّد التعريض بسلطة السياسة القائمة. فإنه لا محل لتوجيه النقد للحكومة؛ لأن «الشيوخ [هم] العقَبة في طريق كل إصلاح، وحجتهم الوهمية هي المحافظة على الدين، الذي لا يعرفه سواهم، و[مصدر] قوتهم [هو] غرور العامة بهم، وتصديق دعاويهم، والحكومات تحترم دائمًا عقائد العامة وعاداتها وتقاليدها حقًّا كانت أو باطلة، لئلَّا تهيِّج عليها الرأي العام، ولذلك كان صلاح حال العامة بالتربية الصحيحة والتعليم النافع مُفضيًا إلى صلاح حال الحكومة بطبيعة الحال؛ لأن رأي الأمَّة يكون حينئذٍ، صحيحًا، وقوة الأمَّة لا تُقاوَم لأن يد الله مع الجماعة.»[١٣٧] ما يلفتُ النظر هنا هو تعليق الأستاذ الإمام لِبؤس الحكومة على الحال البائسة التي يكون عليها العامة؛ وبما يرتبه على ذلك من أن صلاح الحكومة موقوف على صلاح العامة. وهو يردُّ بؤس العامة إلى تصديقهم لدعاوى شيوخ الأزهر؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن إصلاح «الدين» هو التوطئة الضرورية لإصلاح «السياسة». وبطبيعة الحال، إنه الدين، لا بما هو «عبادة»، بل بما هو محور ثقافةٍ منتجةٍ لعقل. وإذ تكون الأزمة — والحال كذلك — ذات طابعٍ عقلي، لا سياسي، فإن ذلك يؤكِّد قناعة الإمام بأنه سيكون من السذاجة تعليق الأزمة في رقبة السياسة وحدها؛ وبما راح ينعكس على إدراكه أن تجاوُزها يستلزم، أولًا، إصلاح العقل بما هو الشرط الضروري لإصلاح الحكم.

وبسبب جمودها، إن خروج الشريعة من المجال العام كان ضروريًّا، بعد أن ضاقت عن الاتساع للوقائع المستجدَّة في حياة الناس؛ ما أدَّى بها إلى الصمت أمام ما يُعرَض عليها من المسائل، على النحو الذي اضطر معه أهلها «إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها».[١٣٨] بل إنه قد «ظهر للناس، بالاختبار، أن المحاكم التي يُحكَم فيها بقانون فرنسا أضمَن للحقوق، وأقرب إلى الإنصاف من المحاكم التي

يا مولاي قد شِختُ، ولم يطعن أحدٌ في ديني، فلا تُعرِّضْني لتكفير مشايخ الأزهر إياي في آخر حياتي، فأقِلْني من هذا الأمر، فأقاله.» انظر: المصدر نفسه، ٦٢١.

[١٣٧] المصدر نفسه، ص٦٢١–٦٢٢.

[١٣٨] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، مصدر سابق، مج٤، ص٣٤٤.

تُسنَد شريعتها إلى الوحي السماوي»؛[139] وما يعنيه ذلك من أن شريعة الإسلام لم تعُد، مقارنةً بشريعة نابليون، أضمن للحقوق، أو أقرب للتناصف. ومن هنا، ليس من الغريب أن يكون شيوخ الأزهر أنفسهم من الذين «يتحاكمون إليها [أي إلى المحاكم التي تحكم بشريعة نابليون]، فالشيخ العباسي رفع إليها بعض القضايا، وكان شيخَ الأزهر ومفتي الديار المصرية، وكذلك شيخ الأزهر السابق الشيخ سليم البشري، تحاكَم إليها في قضيةٍ تتعلق بأوقاف الأزهر، وكان له مندوحة عن ذلك، فكانت جنايتهم على الشريعة أنهم أضاعوا القسم الأكبر منها، وكل ذلك بحجة حماية الدين، وحفظ الشريعة، الذي هو فخرهم، ولو بالباطل، ينالون به الزلفى في نفوس عامة المسلمين المقلدين لهم الذين لا يعلمون بماذا يقلدون».[140] وهكذا، إن ما قيل إنه «حفظ الشريعة» لم يكن — في حقيقته — إلا ضربًا من المحافظة، بلُغة الأستاذ الإمام، على «التقليد الأعمى للميِّتين والجمود على العادات الموروثة».[141] وهي المحافظة التي لم تذهب فحسب بروح الدين والشريعة؛[142] بل إنها ذهبَت برسومهما أيضًا. فإن «الناس تحدُث لهم باختلاف الزمان، أمور ووقائع لم يُنصَّ عليها في هذه الكتب [الموروثة]، فهل نوقف سَير العالم لأجل كتبهم؟ هذا لا يُستطاع، ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجئوا إلى غيرها.»[143]

---

[139] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص٦٢١.

[140] المصدر نفسه، ج١، ص٦٢١.

[141] المصدر نفسه، ج١، ص٦٢٢.

[142] وكمثالٍ لضياع روح الدين، يشير الأستاذ الإمام إلى «أن فقهاء المذاهب الأربعة [وربما غيرهم أيضًا] قالوا: إن الصلاة بلا حضور ولا خشوع، يحصل بها أداء الفرض، ويسقط الطلب. ما هذا الكلام؟! ... إنه لباطل، وكل آية [قرآنية] تذكر الصلاة تُبطله. وقالوا: النية في الصلاة أن يقصد الإنسان فعل هذه الصلاة دون غيرها، وبالغ بعضهم، فقال: لا بد من تصوُّر جميع أعمالها عند التكبير. وفسروا قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» بهذا. إنما قصد الفعل عند مباشرته طبيعي، فإنني إذا قمتُ أمشي لا أقصد بمشيي القعود ... وحاشا لله أن تفرض الشريعة الحكيمة هذا، وتجعل عليه مدار الأعمال والعبادات. ولكن هؤلاء الفقهاء حرَّفوا كل نصوص الكتاب والسُّنة. إن اليهود لم تحرف التوراة أكثر مما حرفوا. المراد بالنية، في الحديث، قصد المرء وغرضه من فعلهن وهو إما وجه لله وابتغاء مرضاته [وهو النية الصحيحة]، وإما غرضٌ آخر كالرياء.» وهكذا، فإنه حتى النية التي هي القصد من الفعل إنما تتعلق — حسب الفقهاء — بصورة الفعل الخارجية. انظر: عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، مصدر سابق، مج٤، ص٢١٠.

[143] المصدر نفسه، ص٢١٢.

ولعلَّ في هذا الذي أدركه الأستاذ الإمام من أن عجْز شيوخ الأزهر عن جعل الشريعة موافقة لحال العصر قد انتهى إلى ترك الناس لها (وبما آل إلى اضمحلالها روحًا ورسمًا)، ما يقوم دليلًا على أن تغيُّر أحوال العمران يستلزم تغييرًا في الأحكام، وإلا فإنها ستتحول إلى محض عباراتٍ فارغة لا فِعل لها في الواقع.[١٤٤] وغنيٌّ عن البيان أن دوران الأحكام مع حال العمران ينبني على فرضية أن الشريعة ليست هي تلك الأحكام الجزئية المخصوصة بحال العمران في لحظةٍ ما، بقدر ما هي مقاصد وأصول كلِّية ذات جوهرٍ ثابت؛ وفقط، إن الأحكام هي الإجراءات الواقعية العملية، التي تحقِّق هذه المقاصد بما يتناسب وأحوال العمران القائم. وإذا كانت المقاصد والأصول ذات جوهرٍ ثابت، وعابر لأحوال العمران المتغيرة، فإن الأحكام المحققة لها تكون مشروطة بهذه الأحوال المتغيرة؛ وما يعنيه ذلك من وجوب تغيُّرها. ولقد عبَّر الإمام عن هذا الترابُط بين الزمان والأحكام، بما أشار إليه من «أن أهل بُخارَى جوَّزوا الربا لضرورة الوقت عندهم. والمصريون قد ابتُلوا بهذا، فشدد الفقهاء على أغنياء البلاد، فصاروا يرون أن الدين ناقص، فاضطر الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباحٍ فاحشة استنزفَت ثروة البلاد وحوَّلَتها للأجانب. والفقهاء هم المسئولون عند الله تعالى عن هذا، وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنه كان عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيء ويتركون لأجلها كل شيء.»[١٤٥]

ومن هنا ما يقرره الأستاذ الإمام، بصراحة وحسم، من أن حالة العمران، التي يكون عليها الناس، أو الأمَّة، هي المرجع للقوانين والأحكام، وأنظمة العقاب والجزاء القائمة في لحظةٍ بعينها. فهو، إذ ينطلق من تصوُّر أن «قوانين كل أمَّة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، حيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تُباينها في درجة العرفان، أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم

[١٤٤] يروي الأستاذ الإمام: «سألتُ يومًا أحد المدرسين في بعض المذاهب: هل تبيع وتشتري وتصرف النقود على مُقتضى ما تجد في كتب مذهبك؟ فأجاب: إن تلك الأحكام قلما تخطر بباله عند المعاملة بالفعل، وإنما يفعل ما يفعل الناس.» انظر: عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، مصدر سابق، مج٤، ص٣٤٥.

[١٤٥] المصدر نفسه، ص٢١٣.

حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها»؛[146] فإنه يؤكِّد بذلك صدور القانون (من دون أن يكون للمصدر الذي صدر عنه أي تأثير في ذلك) عن الحال، التي تكون عليها الأمَّة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعلَّ ما يؤكِّد على وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون مع حال الأمَّة ورقيِّها في العمران، لا تتأثر حتى في حال القول إن مصدره السماء، يتبدَّى في تأكيده أن أنظمة الزجر والعقاب تدور، بدَورها، مع رُقي الأمَّة في المدنية؛ بمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقي في المدنية سوف يفرض نوعًا مختلفًا من العقوبة. فإن هناك «أمَّة فطرَت أفرادها على الغلظة، ومجافاة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخِسَّة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيِّهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيِّن أن يُعامَل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقابًا.»[147] وهكذا، تتناسب صرامة العقوبة وغِلظتها مع حال الانحطاط في المدنية. وحين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط في المدنية كانت، حسب ابن خلدون، هي حال العرب قبل الإسلام،[148] فإنه يستطيع أن يقدِّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم، الذي وضعه الإسلام؛ مع ملاحَظة أن الرقي في المدنية لا بد من أن يدفع باتجاه نظامٍ أقل صرامة في العقاب. فإن هناك «من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيِّن، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقًا على أحوالهم، فلا يُكلَّفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص.»[149]

وهكذا، لم يمنع الأصل القرآني للحدود، أو نظام العقوبة، الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معيَّن في العمران، والاجتماع؛ إلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيَّتها ونظام

[146] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٨.

[147] المصدر نفسه، ص١٥٩.

[148] حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم «لخُلق التوحش الذي فيهم [هم] أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم.» انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٥١٠.

[149] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، سبق ذكره، ص١٥٩.

معقوليَّتها في أحوال هذا العمران. وإذَن، إنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومطلَق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه؛ بل ربطها بأحواله ودواعيه. وبذلك، يكون الأستاذ الإمام قد حسم، قبل ما يزيد على القرن، معضلة العلاقة بين أحكام الشريعة، وأحوال العمران (أو بين «الشرعي» و«المدني»)؛ وعلى النحو الذي بدا معه أن الأحكام (أو القواعد القانونية والجزائية) إنما تجد — ولو كانت حتى ذات أصلٍ ديني — مرجعيَّتها التفسيرية في أحوال العمران «المدني»، وليس العكس؛ بما يكشف عن أطروحةٍ أكثر رقيًّا من تلك التي يطرحها دُعاة الإسلام السياسي الآن. فأولئك الأخيرون لا يعرفون إلا منظومةً (قانونية وجزائية) ترتبط (على قول الإمام) بحالٍ بعينه في العمران المدني، ويريدون فرضها على حالٍ مغايرٍ لحال العمران الذي نشأَت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفةٍ بعينها لطائفةٍ أخرى مباينة لها سوف «يقلب ما يكون دواءً للأُولى إلى داءٍ للأخرى».[١٥٠] ويعني من حيث سيؤدِّي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع والعمران. وهكذا إن العبرة، عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدِّي إلى صلاح العمران البشري؛ وما يعنيه ذلك من نزع سمات الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي على العموم.

وإذ يرسِّخ الأستاذ الإمام قاعدة دوران الأحكام الشرعية مع أحوال العمران، فإن تحليلًا لتلك القاعدة يئول إلى أن أحوال العمران هي «الأصل»، الذي تدور وراءه الأحكام، كفرعٍ له. ولعلَّ أهم ما يترتب على ترسيخ تلك القاعدة تأكيد تمايُز مقاصد الشريعة وأصولها الكلِّية (غير القابلة للتحول) عن أحكامها، التي تقبل التحول والدوران. وبحسب هذا التمييز، إذا كانت بعض أحكام الشريعة لا تقبل التجاوب مع أحوال العمران الحديث، الذي كانت تشهده مصر آنذاك، فإن أصولها ومقاصدها لا تقبل هذا التجاوب فحسب؛ بل إنها ستكون أساسًا لأحكام أخرى تحقِّق هذا التجاوب عمليًّا؛ بل إنه يبدو أن حفظ مقاصد الشريعة وأصولها يكون موقوفًا على تغيُّر أحكامها وفروعها؛ وذلك من حيث إن عدم تغيُّر الأحكام وتبدلها سيكون مهددًا للمقاصد والأصول. ومن هنا، ما كان لا بد من أن يقوم به الأستاذ الإمام من إعادة النظر في الكثير من الأحكام المستقرة التي لم تعُد تتفق مع حال العمران في عهده، وتهدد تفعيل المقاصد والأصول.

---

[١٥٠] المصدر نفسه، ص١٥٨.

وكالمتوقَّع، إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء، وغير المسلمين، والرقيق، والمعاملات المالية المستحدثة، كانت هي التي أدار الإمام عليها مراجعاته. ولعلَّ انشغاله بهذه المسائل يتكشف عن سعيه الجاد إلى توطيد دعائم المدنية الحديثة؛ وفي القلب منها مفهوم «المواطنة»، الذي بدا أنه يقتضي — حسب تعبير الطهطاوي — تفعيل مبدأ «التسوية» بين أهل المملكة، من دون أي تمييز على أساس النوع، أو الدين، أو العرق. وإذا كان الطهطاوي قد عالج مثل هذه المسائل على النحو الذي سمحَت به حدود لحظته له، فإن معالجة الأستاذ الإمام للمسائل ذاتها قد كانت أكثر تفصيلًا وعملية. ولعلَّ ذلك يرتبط بأن إلحاح الحاجة إلى الإصلاح الاجتماعي قد تزايَد مع الإمام عما كان عليه مع الطهطاوي، الذي لم تكن حدة الأزمة المصرية قد ارتفعَت وتيرتها في عهده.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد ارتدَّ بجوهر الأزمة المصرية إلى التدني بالمصريين إلى وضعية «الآلات»؛ وهي الوضعية التي كان لرجال الدين، بتفكيرهم الجامد في الدين والشريعة، دورٌ حاسم في تكريسها، فإن جوهر رؤيته الإصلاحية قد تمحورَت حول التعالي بهم من وضع «الآلات» إلى ما أراده لهم الله من أن يكونوا «ذوات». وهكذا، إن هذا التعالي كان هو المحدد لتعامله مع المسائل الجزئية كافة، التي بدا له أن «الذاتية» الإنسانية تتعرض فيها للتهميش على نحوٍ كامل تقريبًا. وإذ كانت النساء، وغير المسلمين، والرقيق، هم الفئات الأكثر تهميشًا وتدنيًا بهم إلى ما دون الإنسان، وكان هذا التدني يجد ما يؤسِّس له ويحرسه في جملة أحكامٍ منسوبة إلى الشريعة، أو — كما يجدر بنا أن نقول — المدونة الفقهية المتوارَثة، فإن الأستاذ الإمام قد أخذ يفكك هذه الأحكام المتوارَثة، كاشفًا عن انحراف الكثير منها عن مقاصد شريعة القرآن. ولعلَّه كان يكشف بذلك عن التقابل بين الفقهي والقرآني، الذي يبدو فيه وكأن الفقهي كثيرًا ما كان ينحاز إلى التقليد الاجتماعي المستقر على حساب التوجيه القرآني. وعلى الرغم من ذلك «جعل الفقهاء من كُتبهم هذه، على عِلَّاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها، وإن عارض الكتاب والسُّنة. فانصرفَت الأنظار عن القرآن والحديث، وانحصرَت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة.»[١٥١]

ولعلَّ هذا التقابل بين القرآني والفقهي هو ما سعى الأستاذ الإمام إلى توظيفه في أنسنة علاقة الاقتران بين المرأة والرجل. فإذ يأخذ على «الفقهاء أنهم يعرِّفون الزواج بأنه

---

[١٥١] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، مصدر سابق، مج٤، ص٢١٠.

عقدٌ يملك به الرجل بُضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئًا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارات إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كلٌّ منهما من الآخر»، فإنه يقرر أنه قد رأى «في القرآن الشريف كلامًا ينطبق على الزواج، ويصح أن يكون تعريفًا له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم، التي وصلَت إلى أقصى درجات التمدن، جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١)، والذي يقارن بين التعريف الأول، الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله، يرى بنفسه إلى أي درجةٍ وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب، بعد ذلك، أن يرى المنزلة الوضيعة، التي سقط إليها الزواج، حيث صار عقدًا غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية، التي رتَّبوها على هذا الأصل الشنيع».[١٥٢] وهكذا، فيما يتنزَّل «الفقهي» بالمرأة إلى منزلة الشيء/الجسد، الذي يكون موضوعًا لتملُّك الرجل من أجْل التلذُّذ، فإن أهم ما يلفت النظر هو أن «القرآني» لا يشير إليها كجسد، بل كزوجٍ مخلوق من «نفس» الرجل؛ وبما يشير إليه ذلك من رفع أي أساس للتمايز بينهما. ومن جهةٍ أخرى، إن إشارة القرآن إلى كونها مخلوقة من الرجُل نفسه يُحيل إلى أن «الجسد» لا يمكن أن يكون هو محور العلاقة بينهما، بقدر ما ينتسب إلى «النفس» من معاني المودة والرحمة هو الأساس الحاكم للعلاقة بينهما.

ولعلَّه يمكن القول إن الأستاذ الإمام قد اتخذ من ملاحَظة (التبايُن بين الفقهي والقرآني) ذات الطابع النظري، أساسًا لإحداث تغييراتٍ جوهرية تطال جوهر العلاقة بين المرأة والرجل في الواقع العملي؛ وبما تجلى في دعوته إلى استحداث تشريعاتٍ ملزِمة تنظِّم الحق في الطلاق، وتعدُّد الزوجات بالذات. وضِمن هذا السياق، لم يعمل الإمام كفقيهٍ يستدعي من المنظومة المتوارَثة بدائل مختلفة يدفع بها في وجه الأحكام المستقرة بخصوص هاتَين المسألتَين؛ بل إنه انشغل بقراءة القصد القرآني الأعمق للآيات الحاكمة لعلاقة الرجل بالمرأة على النحو الذي يفتح الباب للتفكير في وضعية المرأة خارج إطار

[١٥٢] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الكتابات الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م، ج٢، ص٧٠.

المنظومة المتوارَثة التي تتنزل بها. وفي هذه القراءة للقصد القرآني، راح يؤكِّد أن قيَم الأحكام المحققة لهذا القصد تتبدل بحسب ضرورة الوقت، وذلك لكي يكون ممكنًا تحقيقه في أحوالٍ متغيرة.

ولقد كانت تلك هي آليته الرئيسة في التعاطي مع مسألة تعدُّد الزوجات في الإسلام. فقد «كان للتعدُّد في صدر الإسلام فوائد أهمُّها صلة النسب والصهر الذي تقوى به العصبية، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن؛ لأن الدين كان متمكنًا من نفوس النساء والرجال». ويقدِّم عبدُه تفصيلًا لما يقول إنها «الرزايا والمصائب المتولِّدة من تعدُّد الزوجات، التي منها السرقة، والزنى، والكذب، والخيانة، والجبن، والتزوير، بل منها القتل حتى قتل الولد والده، والوالد ولده، والزوجة زوجها، والزوج زوجته، وكل ذلك واقعٌ ثابت في المحاكم»؛ ما يؤكِّد أن الفوائد التي كانت للتعدُّد قد انعدمَت، ولم تعُد له إلا المضار التي يَلزم معها تغيير حكمه. ومن هنا، ما يصير إليه من أنه «يجب على العلماء النظر في هذه المسألة، ولا سيما الحنفية منهم، الذين بيدهم الأمر، وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيءٍ مفسدةٌ في زمنٍ لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة، يعني على قاعدة: درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح. وبهذا يُعلَم أن تعدُّد الزوجات مُحرَّم قطعًا عند الخوف من عدم العدل».[١٥٣] وإذ يكون «شرطُ التعدُّد هو التحقُّق من العدل، وهذا الشرط مفقودٌ حتمًا، فإن وُجِد في واحدٍ من المليون، فلا يصح أن يُتخَذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجَّح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدُّد، أو للعالِم أن يمنع التعدُّد مطلَقًا مراعاةً للأغلب».[١٥٤] وإذ يبدو العدل، هكذا، هو «المانع» لتعدُّد الزوجات، فإنه «لا يُمنع رجلٌ لم تأتِ زوجته منه بأولاد أن يتزوج بأخرى ليأتي منها بذرية، لأن الغرض من الزواج هو التناسل».[١٥٥] هكذا، إن الحكم الشرعي، بحسب الإمام، ليس حكمًا مطلَقًا يعمل بمعزلٍ عن أي شروط، بل إنه معلَّق على شروطٍ تقوم خارجه، هي التي تحدد إمكان تفعيله، أو تعليقه. وإذا كانت قاعدة المصلحة ومراعاة الأغلب قد انتهت بالإمام

[١٥٣] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مج٢، مصدر سابق، ص١٨٣.

[١٥٤] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج٢، الكتابات الاجتماعية، ص٩٢.

[١٥٥] المصدر نفسه، ج٢، ص٩٢.

إلى «تجويز الحجر على الأزواج عمومًا أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، [فإنه يؤكِّد أنه] ليس في الدين ما يمنع ذلك [التجويز]، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط».[156] ولعلَّه يكشف بذلك عن وعيه بأن العادة والتقليد الاجتماعي قد أدَّيا دورًا حاسمًا في توجيه «الفقهي»، ولو كان ذلك على حساب «القرآني». ومن هنا، إلحاح الإمام على معالجة مسألة تعدُّد الزوجات ضِمن إطار «القرآني» بالذات.

وضِمن هذا السياق، فإنه إذا كان ثمة من يحتج بأن من «يطيل البحث في النصوص القرآنية، التي ورَدت في تعدُّد الزوجات، يجد أنها تحتوي حظرًا وإباحة». فإن الأستاذ الإمام يجمع بين نصوص الحظر والإباحة قارنًا للواحدة منهما بالأخرى بما يكشف عن أن وجهة القرآن هي حظر التعدُّد ومنعه. فإن «الشارع علَّق وجوب الاكتفاء بواحدة [أي زوجةٍ واحدة] على مجرَّد الخوف من عدم العدل ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: ٣)، ثم صرَّح بأن العدل غير مُستَطاع ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء: ١٢٩)، فمن ذا الذي يمكنه ألا يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير مُستطاع؟ وهل لا يخاف الإنسان من عدم القيام بالمُحال؟ أظن أن كل بشر إذا أراد الشروع في عملٍ مستطاع يخاف، بل يعتقد أنه يعجز عن القيام به، والوقوع في ضده. ولو أن ناظرًا في الآيتَين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لَما كان حكمه هذا بعيدًا عن معناهما. لولا أن السُّنة والعمل جاء بما يقتضي الإباحة في الجملة».[157]

وبعبارةٍ أصح، إن الأستاذ الإمام يقطع بأن آية إباحة تعدُّد الزوجات إذا كانت تشير إلى أن «تعدُّد الزوجات حلال إذا أُمِن الجور، فإن هذا الحلال، كسائر أنواع الحلال، تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع، والكراهة، وغيرهما، بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مُشاهَد في أزماننا، أو نشأ عن تعدُّد الزوجات فساد في العائلات، وتعدٍّ للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حدٍّ يكاد يكون عامًّا، جاز للحاكم، رعايةً للمصلحة العامة، أن يمنع تعدُّد الزوجات بشرطٍ أو بغير شرط، على حسب ما يراه

[156] المصدر نفسه، ج٢، ص٩٣.

[157] عبده، محمد، الأعمال الكاملة (الكتابات الاجتماعية)، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥-٨٦.

موافقًا لمصلحة الأمَّة».[158] وهكذا، إذا كان القرآن يتَّسع لدلالتَي الحظر والإباحة، فيما يتعلق بالتعدُّد، فإن كون آية الإباحة «لم تُنسَخ بالإجماع، ويَلزم العمل بمدلولها ما دام الكتاب».[159] لم يمنع الأستاذ الإمام من أن يتأولها على النحو الذي راحت معه تتحول إلى سندٍ لدلالة حظره. فإنه قد علَّق «الإباحة على شرط العدل، فإن ظُن الجور مُنعَت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدُّد، بل فيه تبغيض له».[160] وإذ ينطوي القرآن على «تبغيض» التعدُّد، فإن الأستاذ الإمام لم يجد بدًّا من تقرير أنه لا مستند للتعدُّد إلا السُّنة والعمل[161] الذي استقرَّ عليه الناس.

وهنا، يَلزم التنويه بأن حال «الترقِّي» في المدنية، التي أصبح عليها الناس في عصر الإمام، هي ما يقف وراء ما يقرؤه من «تبغيض» القرآن للتعدُّد؛ إلى حد تحريمه وحظره. فإن تعدُّد الزوجات «هو من العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية، فتكون في الأمَّة غالبة، عندما تكون حالة المرأة فيها منحطة، وتقل أو تزول بالمرَّة عندما تكون حالها مُرتقية».[162] وتبعًا لهذه القاعدة، التي ترسَّخَت بالاختبار التاريخي، فإن «الرجل إذا بلغ من كمال العقل ما يشعر معه بمنزلة زوجته من أهله وأولاده، وعرف أن من حقوقها أن تكون في المرتبة التي تستحقها بمقتضى الشرع والفطرة، مال إلى الاكتفاء بالواحدة من الزوجات، ويمكن الاستدلال على ذلك بما نُشاهده، ولا نظن أحدًا ينازعنا فيه، من أن هذه العادة خفَّت في بعض الطبقات من أهل بلادنا عما كانت عليه قبل عشرين أو ثلاثين سنة».[163] وإذا كان حال الترقي الراهن قد جعل ظاهرة

---

[158] المصدر نفسه، ص٨٦.

[159] المصدر نفسه، ص٨٠.

[160] المصدر نفسه، ص٩١.

[161] يبدو أن الإصرار على العمل بالتعدُّد قد أصبح هو المستند الوحيد للتعدُّد بحسب ما قطع به الإصلاحي التونسي الطاهر الحداد (١٨٩٩–١٩٣٥م) من أنه «لولا أن العمل استمر بعد نزول هذه الآية ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء: ١٢٩) لكانت أصرح ما يكون في المنع الباتِّ له [أي التعدُّد]». انظر: الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ٢٠١٢م، ص٧٩.

[162] المصدر نفسه، ص٨٢.

[163] المصدر نفسه، ص٨٢.

تعدُّد الزوجات تقل أو تزول بالمرة، فإن قراءة الظاهرة نفسها بالحال السابق الأقل رقيًّا تجعل ما فعله القرآن من الاكتفاء بتخفيفها (أو حتى محاصرتها) أمرًا مفهومًا تمامًا.

فإن «تعدُّد الزوجات من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء يوم كانت المرأة نوعًا خاصًّا، معتَبَرة في مرتبةٍ بين الإنسان والحيوان».[١٦٤] وضِمن سياق هذا الترقي الأدنى الذي جعل المرأة في مرتبةٍ بين الإنسان والحيوان، فإن «النساء لم يكُنَّ إلا متاعًا للشهوة لا يُراعى فيهن حقٌّ، ولا يُؤخَذ فيهن بعدل، حتى جاء الإسلام فشرع لهن الحقوق، وفرض فيهن العدل».[١٦٥] وكمتاعٍ للشهوة فإنه لم يكن هناك «حدٌّ لما يبتغيه الرجال من الزوجات».[١٦٦] إن القرآن قد واجه هذه الحال الدنيا من الترقي بأن «خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع، ثم إنه شدد على المكثرين إلى حدٍّ لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة».[١٦٧] ويعني ذلك أن بناء الدلالة القرآنية الخاصة بتعدُّد الزوجات تتحرك على مدارٍ يبدأ من «التخفيف» — من خلال وضع حدٍّ لعدد الزوجات — ويصل إلى «التبغيض» بما يفعل من تعليق التعدُّد على شرط العدل العسير التحقيق؛ وبما يفتح الباب أمام تحريمها وحظرها.

واللافت أنه إذا كان القرآن قد اتسع لدلالتَي الحظر والإباحة بخصوص تعدُّد الزوجات، فإن الإمام قد جعل السياق هو وحده المحدِّد لاشتغال إحدى الدلالتَين في لحظةٍ بعينها. وترتيبًا على هذه القاعدة، بدا أن السياق الموجَّه لدلالة إباحة التعدُّد يتحدد من جهتَين؛ تتمثل الأولى في أن «العرب كانوا قبل البعثة في شِقاق وقتال دائمَين، والقتال إنما كان بين الرجال، فكان عدد الرجال ينقص بالقتل، فيبقى كثير من النساء بلا أزواج، فمن كانت عنده قوةٌ بدنية وسعة في المال كانت تذهب نفسه وراء التمتع بالنساء، فيجد منهن ما يُرضي شهوته، ولا يزال يتنقل من زوجةٍ إلى أخرى ما دام في بدنه قوة وفي ماله سعة».[١٦٨] وتتمثل الثانية في أن «الرجل من العرب كان يكفل اليتيمة فيعجبه جمالها ومالها، فإن كانت تحل له تزوجها، وأعطاها من المهر دون ما تستحق، وأساء صحبتها،

---

[١٦٤] المصدر نفسه، ص٨٢.

[١٦٥] المصدر نفسه، ص٨٩.

[١٦٦] المصدر نفسه، ص٩٠.

[١٦٧] المصدر نفسه، ص٩١.

[١٦٨] المصدر نفسه، ص٨٩.

وقتَّر في الإنفاق عليها، وأكل مالها، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، وشدد عليهم في الامتناع عنه، وأمرهم أن يؤتوا اليتامى أموالهم، وحذرهم من أن يأكلوا أموالهم إلى أموالهم، ثم قال لهم: إن كان ضعف اليتيمات يجرُّكم إلى ظلمهن، وخفتم ألا تقسطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن، فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع».[١٦٩] وهكذا، إنَّ ما عرفه الواقع فعليًّا من نقص عدد الرجال نتيجة للحروب، التي كانوا يقتتلون فيها في شبه الجزيرة العربية من جهةٍ، وطمع الرجال، من جهةٍ أخرى، في أموال اليتيمات اللواتي يكفلونهن، قد كانا هما المحددَين للسياق المبيح لتعدُّد الزوجات. وفي المقابل، بدا أن السياق الموجه للدلالة نحو حظر التعدُّد إنما يتحدد بحال الترقي والتقدم في المدنية الذي جعل ظاهرة التعدُّد تقلُّ أو تزول بالكلِّية. والمهم، هنا، أن الإمام يكرِّس الفكرة القاضية بأن دلالة الأحكام ليست نهائية أو مُطلَقة؛ بل هي متحولة بحسب ما يطرأ على سياق الواقع من تحولاتٍ تدور (بالذات) مع حال الترقي في المدنية أو عدمه. وهكذا، إذا كانت الأحكام الجزئية لا تتجاوب مع ما يقتضيه الترقي الحاصل في المدنية، فإن الأستاذ الإمام يعوِّل على تجاوُب مقاصد الشريعة وأصولها مع هذا الترقي؛ وعلى الذي تكون معه هذه المقاصد والأصول مولِّدة لأحكامٍ جديدة تناسب الترقِّي، وتكون بديلًا للأحكام السابقة، التي لا تتجاوب معه. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن تحوُّل الدلالة لا يؤثِّر في أن الحكم يكون في حالتَي الحظر والإباحة محققًا لقصد المصلحة الذي ترعاه الشريعة؛ بل إنها تتحول لكي تحقق هذا القصد بالأولى. وليس من شكٍّ فيما يؤكِّد عليه ذلك من أن الأستاذ الإمام يميز في الشريعة بين الأحكام الجزئية القابلة للتحول لأنها ترتبط بالوقت من جهةٍ، وبين المقاصد الكلِّية، التي تتسع للمصالح الإنسانية على نحوٍ عابر للوقت، والتي تتبلور الأحكام كمجرَّد إجراءاتٍ عملية لتحقيقها من جهةٍ أخرى. وضِمن سياق هذا التمييز، بدا أن مقاصد الشريعة وأصولها الكلِّية هي الأكثر ارتباطًا بالمجال «القرآني»، على عكس الأحكام المتحوِّلة التي هي أكثر إحالة إلى «الفقهي». وغنيٌّ عن البيان أنه ما كان يمكن تفعيل ذلك كله من دون الفصل (على الدوام) بين «منطوق اللفظ» وبين ما يقوم وراءه من «الأصل والقصد»، الذي قد لا يكون موضوعًا للنطق الصريح.

---

[١٦٩] المصدر نفسه، ص٩٠.

ولقد كانت تلك هي المبادئ الحاكمة لطريقة تعامُل الأستاذ الإمام مع المسائل كافة، التي ألزمه عصره بوجوب النظر والتفكير فيها؛ سواء ما يتعلق منها بما يخص النساء، كمسألة الطلاق مثلًا، أو مسألة غير المسلمين والرقيق. فقد ركَّز الأستاذ الإمام على إظهار المسافة القائمة بين «القرآني» وبين «الفقهي» فيما يخص الطلاق. وبحسب ذلك، قد مضى إلى أنه إذا كان «شرعنا الشريف قد وضع أصلًا عامًّا يجب أن تُرَد إليه جميع الفروع في أحكام الطلاق، وهو أن الطلاق محظور في نفسه مباح للضرورة، [فإن] المُطَّلِع على كُتب الفقه يرى أن الفقهاء من أتباع الأئمة قد توسعوا في أمر الطلاق، ولم تطَّرد طريقتهم على وتيرةٍ واحدة في تطبيق الأحكام على الوقائع».[170] وإذَن، فيما يقصد «القرآني» التضييق في أمر الطلاق؛ إلى حد الاقتراب به من أن يكون محظورًا إلا للضرورة، فإن «الفقهاء»، على العكس، يتوسعون فيما يؤدِّي إلى وقوعه؛ إلى حد إيقاعهم له بمجرَّد التلفظ به، ولو على نحوٍ عابث، ومن غير ضرورة بالمرة.

وكمثالٍ لتبايُن الفقهي عن القرآني، يُورد الأستاذ الإمام «مسألة وقوع الطلاق الصريح دون اشتراط النية»، التي يبدو فيها أن «الفقهاء، وخصوصًا من المذهب الحنفي، قد خالفوا فيها الأصول العامة، التي بُنيت عليها معظم أحكام الشريعة، وفاضت بها نصوص الكتاب والسُّنة، كالأصل المقرر لعدم تكليف المُكره والغافل المخطئ، وأخرجوا الطلاق من مشمول هذا الأصل، فقضوا بوقوعه على المكره المخطئ، والهازل، والسكران ... [والظاهر طبعًا] أن أهل هذا الرأي [من الفقهاء] لم يعوِّلوا على النية، التي هي أساس الدين الإسلامي، كما يستفاد من حديث «إنما الأعمال بالنيات»، كما أنهم لم يلتفتوا إلى قصد الشارع في أن الطلاق محظور في الأصل، وأنه أبغض الحلال عند الله».[171] وقد أرجع الإمام هذا التبايُن إلى تعلُّق «الفقهي» بما هو شكلي وخارجي، وذلك فيما يلحُّ «القرآني» على ما هو جوهري وباطني؛ إذ فيما يقع الطلاق عند الفقهاء؛ «لأن لفظ الطلاق ذُكِر على لسان الزوج»؛[172] بمعنى أنه يقع بمجرَّد النطق باللفظ، فإن الأصل في الشريعة أنه لا يقع إلا بالنية والقصد. وهنا، لم يترك الإمام الفرصة تمر دون تأكيد أن مأزق الفقهاء يأتيهم من «اشتغالهم بتأويل الألفاظ في فهْم معانيها في ذاتها، بقطع النظر عن

[170] المصدر نفسه، ص١١٦-١١٧.

[171] المصدر نفسه، ص١١٧.

[172] المصدر نفسه، ص١١٧.

الأشخاص، وعندهم متى ذُكِر اللفظ تم الأثر الشرعي، ولهذا قصروا أبحاثهم جميعها على الكلمات والحروف، وامتلأَت الكتب بفهْم: طلَّقتُك، وأنتِ طالق، وأنتِ مطلَّقة، وعليَّ الطلاق، وطلقتُ رجلك، أو رأسك، أو عرقك، وما أشبه ذلك. وصارت المسألة مسألة بحث في اللفظ والتركيب ربما كان مفيدًا للغة والنحو، ولكنه لا يفيد مطلَقًا علم الفقه بشيء ... ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالألفاظ، وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقرِّرُونها، وعرفوا تاريخها وأسبابها، وقارنوا المذاهب بعضها ببعض، وانتقدوها، وبالجملة لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي، لتبين لهم أن الطلاق الحقيقي لا يكون طلاقًا إلا إذا كان مصحوبًا بنية الانفصال».[١٧٣] وهنا، يقرر الإمام قاعدة «أن الأعمال لا تستغني عن الألفاظ؛ إذ لو حلَّلنا أي عقدٍ لوجدناه مُركَّبًا من ظهور إرادةٍ أو مطابقة إرادتَين حصل الاستدلال عليها، أو عليهما، من ألفاظٍ صدرَت شفاهيًا أو بالكتابة، ولذلك ليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ، وإنما مُرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كوْنه دليلًا على النية [أو القصد]».[١٧٤] وكعهده، يربط هذا المراد بالأحوال المتغيرة لعصره؛ بمعنى أن تعليق وقوع الطلاق على النية والقصد، وليس مطلَق اللفظ إنما يبنيه على قوله: «نحن في زمانٍ ألِفَ رجالٌ فيه الهَذَر بألفاظ الطلاق، فجعلوا عِصَم نسائهم كأنها لُعَب في أيديهم يتصرفون فيها كيف يشاءون، ولا يرعون للشرع حرمة، ولا للعشرة حقًّا».[١٧٥] وهو يرتب على هذه الحال تجويز الإقرار بأن «وجود الشهود وقت الطلاق ركنٌ دونه لا يكون الطلاق صحيحًا، فيمتنع بهذه الطريقة هذا النوع الكثير الوقوع من الطلاق الذي يقع الآن بكلمةٍ خرجَت على غير قصد، ولا رويَّة، في وقت غضب. [والأهم من ذلك أنه] يظن أن في الأخذ بهذا الحكم موافقةً لآية من كتاب الله، ورعاية لمصلحة الناس، وما يُدرينا لعلَّ الله — سبحانه وتعالى — قد اطَّلع على ما تصل إليه الأمَّة في زمانٍ كزماننا هذا، فأنزل تلك الآية الكريمة[١٧٦] لتكون نظامًا نرجع إليها عند مسيس الحاجة كما هو شأننا اليوم».[١٧٧]

---

[١٧٣] المصدر نفسه، ص١٢١.

[١٧٤] المصدر نفسه، ص١٢١.

[١٧٥] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[١٧٦] يقصد آية: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢).

[١٧٧] المصدر نفسه، ص١٢٣.

وانطلاقًا من أن مصلحة الناس تستلزم تقييد الطلاق بسبب ما جرى من الاستخفاف به؛ وهو الذي «تتعلق به أعظم الحوادث المدنية، كالنسب، والميراث، والنفقة، والزواج»، وأن القرآن يأتي موافقًا لتلك المصلحة، فإن الأستاذ الإمام لم يتورع عن اشتراط أن يكون الطلاق بحكم من القاضي، بدلًا من تركه يقع من الزوج من غير رويَّة. وهو لا يربط ذلك بما «فيه منفعة عظيمة هي تقليل عدد الطلاق، [بل وهو الأهم] بما فيه من اتِّباع أوامر الله، وتنفيذ حكمٍ مهم مثل حكم التحكيم [بين الزوجَين] المنصوص عليه في الآية التي ذكَرْناها، واتباع أمرٍ شرعي، بقي معطلًا إلى الآن؛ حيث لم نسمع بإجرائه يومًا».[١٧٨] وإذَن، إنه التعطيل (في منظومة الفقه المستقرة) لحكم التحكيم، لتترك القرار الأخطر في الحياة الزوجية نهبًا لإرادة الرجل المنفردة، أو حتى المستبدة. وغنيٌّ أن الاستبداد الأصغر، على صعيد العلاقة بين الرجل والمرأة، هو ما يؤسِّس للاستبداد الأكبر على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وهنا، يَلزم التنويه بما يبدو وكأن الإمام قد أدركه من أن المصلحة تقتضي تحديد الإرادة المنفردة للرجل بما يحُول دون استبدادها. ولم يكن هذا التحديد ليتعلق، فحسب، بما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة؛ بل إن خطاب الأستاذ الإمام يكشف عن سعيه لتحديد الإرادة المنفردة للحاكم أيضًا. والمهم، هنا، هو ما يكاد ينطق به الإمام من أن تفعيل مبدأ المصلحة لا يكون بالتضاد مع القرآن، بقدر ما أنَّه يفتح الباب لتشغيل ما عطلَته المنظومة الفقهية من أحكام القرآن. والأخطر هو ما يبدو قابلًا للاستنتاج من أن القصد الخفي لهذا التعطيل لأحكام القرآن قد يكون خدمة الاستبداد.

وعلى أي الأحوال، إذا كان حال العصر يقتضي تحريكًا للحكم على غير ما استقرَّت عليه المنظومة الفقهية الموروثة، فإن الأستاذ الإمام يؤكِّد أن في القرآن ما يؤسِّس لهذا التحريك، الذي تقتضيه رعاية مصلحة الناس. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أنه، في الحال التي لا يكون فيها «الفقهي» مواكبًا لحال العصر، فإن «القرآني» يتكفل بتقديم ما يكون أساسًا لحكمٍ يتجاوب مع تلك الحال. ويكاد المرء يستنتج أن الإمام يرى القرآن مختصًّا (في مواجهة الفقه) بما يؤسِّس لما يمكن به التجاوب مع أحوال الأزمنة المتغيرة؛ إلى حد تصوُّره أن يكون الله قد اطلع على ما سيحدث من تحولات الأزمنة، فضمَّن كتابه ما يمكن أن يكون جوابًا على تلك التحولات.

---

[١٧٨] المصدر نفسه، ص١٢٤.

ولعلَّ ذلك يعني، بلا أي مواربة، أن الإمام يفكر في الشريعة، كسابقيه الطهطاوي، والتونسي، بالقصد، وليس بالنص. وإذ القصد الأكبر، عند الإمام، هو الارتقاء بالبشر من منزلة «الآلات» إلى مقام «الذوات»، فإنه، فيما يخص الطلاق، قد راح يتعامل معه، لا على طريقة الفقهاء المستقرة في النظر إليه كمجرَّد موضوع للإرادة المنفردة للرجل وحده؛ بل جعله حقًّا للمرأة كذلك؛ بما يعنيه ذلك من التصريح بمبدأ التسوية بينهما. وغنيٌّ عن البيان أنه كان بذلك يخلخل بالكلِّية المنطق الذكوري الأبوي، الذي تقوم عليه المنظومة الفقهية المتوارَثة؛ التي استقرَّت على «أن الذكر أكمل وأفضل من الأنثى، والأفضل الأكمل مقدم على الأخس الأرذل».[١٧٩]

وبحسب مبدأ التسوية، يقرر الإمام «أنه مهما ضيَّقْنا حدود الطلاق، فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة، إلا إذا مُنِحَت حق الطلاق. ومن حُسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازمًا لتقدم المرأة».[١٨٠] وهو يرى أن الوصول إلى منْح المرأة حق الطلاق يكون من خلال «العمل بمذهبٍ آخر غير مذهب الحنفية، الذي حرَمَ المرأة، في كل حال، من حق الطلاق؛ حيث قال الفقهاء من أهله: إن الطلاق مُنِع عن النساء لاختصاصهن بنُقصان العقل، ونُقصان الدين، وغلبة الهوى. مع أن هذه الأسباب باطلة؛ لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي، فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل؛ ولأن كثيرًا من الرجال أحط من النساء في نقصان العقل، والدين، وغلبة الهوى».[١٨١] وهكذا، إذا كان النقصان هو حال المرأة في الماضي، فإن «ما كان لها في الماضي [من النقص] ليس ناشئًا عن جوهر خلقتها، وإنما كان فصلًا من فصول حياتها الطويلة».[١٨٢] ويعني أنه ليس من أصلٍ طبيعي؛ بل يرجع إلى سببٍ تاريخي. وهكذا، ليس النقص قدَرًا ملازِمًا للمرأة بما هي كذلك؛ بل إنه يرتبط بسياقٍ بدا أنه قد تغيَّر بالفعل في حاضر الإمام على النحو الذي لاح فيه أن هذا النقصان لم يفارقها فحسب؛ بل إنه قد ظهر أنه مما يلحق بالكثيرين من الرجال أيضًا. وإذ بدا للإمام أن السبب، الذي حال دون منح المرأة حق الطلاق في الماضي، قد زال في الحاضر من جهةٍ، وأن المذهب الحنفي، الذي

---

[١٧٩] الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج٢٧، ص١٨٦.

[١٨٠] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الآثار الاجتماعية، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٥.

[١٨١] المصدر نفسه، ج٢، ص١٢٥.

[١٨٢] الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مصدر سابق، ص٥٨.

يمنع هذا الحق، لا يمكن تبديله من جهةٍ أخرى، فإنه قد اختار «أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأةٍ تتزوج أن يكون لها الحق في أن تُطلِّق نفسها متى شاءت، أو تحت شرط من الشروط».[١٨٣] مع العلم بأن هذا هو ما بدا أن «المذهب الحنفي قد قرره وأساغه [لاحقًا]».[١٨٤]

وإذا كان الأستاذ الإمام لم يتعرَّض، على نحوٍ واسع، لمسألة ميراث المرأة، بما يؤسِّس لإمكان تساويها مع الرجل، فإن القواعد الحاكمة لتفكيره من ربط الأحكام الفقهية بسياقٍ تاريخي قابل للتغير، ومن التأكيد على كون القرآن يتجاوب مع هذه القابلية للتغير على النحو الذي يكون معه أصلًا لأحكامٍ مستحدثة تناسب الوقت، قد وجهَت تفكير أحد خلفائه (وهو الطاهر الحداد) في مسألة ميراث المرأة؛ ما يمكن معه القول إنها أفكار الإمام منطوقًا بها على لسان غيره. وهي الأفكار التي راحت تفتح الباب أمام إمكان التسوية بين المرأة والرجل في الميراث.

لا يكتفي الحداد بتقرير حقيقة دوران الأحكام مع السياقات المتغيرة بطبيعتها؛ بل الأهم ما يؤكِّده من أنها، في هذا الدوران، لا تقدر، أبدًا، على استنفاد القرآن. ولعلَّ ذلك يعني أن ما يقف وراء الأحكام ليس مُقتضى السياق فحسب، بل — وكذا — نظام الخطاب في القرآن. وهكذا، إذا كان سياق التنزيل قد استلزم نزول ميراث المرأة عن الرجل بسبب ما كان «للرجل من تفوُّقٍ ظاهر على المرأة في الإنتاج وحمايته، وحماية العائلة والمصالح العامة لقبِيلته أو شعبه، وحتى في حماية المرأة عند نزول الحادثات. ومثل هذه التكاليف تجعله عرضة لأخطار ومصاعب كبيرة كثيرة تأكل من ماله ولحمه، ودمه. فإذا قَدَّر له نصيبًا أوفر في الميراث تعويضًا له عما يهلك منه، فليس ذلك مما يصعب احتماله على العدالة».[١٨٥] فإن نظام الخطاب في القرآن يفتح الباب أمام إمكان تجاوُز هذا النزول بميراث المرأة.

ويظهر ذلك فيما يورِده الحداد من أن «الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصلٍ من أصوله، التي لا يتخطاها».[١٨٦] بما يعنيه ذلك من نفي الحداد أن يكون

---

[١٨٣] المصدر نفسه، ص١٢٦.

[١٨٤] المصدر نفسه، ص٨٨.

[١٨٥] المصدر نفسه، ص٥٦.

[١٨٦] المصدر نفسه، ص٥٦.

النزول بميراث المرأة (بما يحمله من مبدأ التمييز بينها وبين الرجل) أصلًا من الأصول الثابتة غير القابلة للتجاوز. وفي المقابل، يرى أن «القرآن يرمي، في جوهره، إلى العدالة التامة»؛ بما يعنيه ذلك من أن هذه العدالة، بما تستلزمه من تأكيد مبدأ التسوية وعدم التمييز، أحد أهم أصول الإسلام الكُبرى. وهكذا، تنبني فرضية الحداد الرئيسة، في إمكان التساوي، على حقيقة أنه فيما يستحيل أن يكون التمايز أصلًا في خطاب القرآن، فإن العدالة، بما تقتضيه من التساوي، هي أحد أصوله الكُبرى. ومن ثَم إن مُقتضَى خطاب القرآن يفرض رفع كل أشكال التمايز في العلاقات بين البشر؛ ومنها، بطبيعة الحال، العلاقة بين الرجل والمرأة فيما يخص الميراث.

وللتدليل على أن النزول بميراث المرأة ليس هو الأصل الثابت في القرآن، فإن الحداد يُورد من القرآن ليس ما يؤكِّد، فحسب، أنه قد ساوى حالاتٍ بعينها بين الرجل والمرأة في الميراث؛ بل ما يكشف أنه قد جعل نصيب المرأة أعلى من الرجل في حالات أخرى. فقد ساوى القرآن المرأة بالرجل «في مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد،[187] وميراث الإخوة في الكلالة؛[188] بل قد ذهب معها أكثر من ذلك، فجعل حظها أوفر منه في وجهٍ من مسألة الأبوين مع فقْد الولد عكس الصورة الأولى كما في الآية ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ (النساء: ١١)، فعلى ظاهر الآية، كما يقول ابن عباس، أن الثلث الذي لها من أصل التركة، فإذا كان من الوارثين زوج يستحق النصف من امرأته الهالكة فلم يبقَ للأب إلا القليل من نصيب الأم، وهما من درجةٍ واحدة في القرب. وبهذا المسلك، أخرس كل نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها».[189] وهكذا، إن القرآن نفسه هو الذي يخلخل القاعدة، التي ترسَّخَت في التقليد الاجتماعي عن نزول ميراث المرأة عن الرجل؛ وذلك من خلال ما يورِده من حالاتٍ يتساويان فيها أحيانًا، ومن أخرى يفوق فيها نصيبها ما يحصل عليه الرجل. ويعني ذلك، بطبيعة الحال، أن القرآن لم يجعل النزول بميراث المرأة عن الرجل قاعدةً مطلَقة لا تنكسر أبدًا؛ بل إنها محض حالةٍ مؤقَّتة تفرضها شروطٌ ترتفع بارتفاعها. ولهذا فإنه «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة

---

[187] ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١).

[188] ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١٢).

[189] الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مصدر سابق، ص٥٦-٥٧.

[أي حالة نقص ميراث المرأة عن الرجل] دون تغيير».[١٩٠] بل إن نظام القرآن في الخطاب يقول بإمكان هذا التغيير.

وهو يربط التغيير، في هذه الحالة وغيرها، بما استقر عليه القرآن من اتِّباعه سنة التدريج في التعامل مع الواقع المراد تغييره. ولعلَّ إسهامه المهم، هنا، يتمثل فيما قرره من أن سنة التدريج لا تتوقف مع اكتمال التنزيل؛ بما يعنيه ذلك من تصوُّر التدريج كممارسةٍ منفتحة لا تنتهي إلا مع بلوغ التطابق بين الإجراء العملي القائم، وبين المثل الأعلى المأمول؛ إذ «ليس هناك ما ينص، أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول، الذي ليس بعده نهاية، ما دام التدريج مرتبطًا بما للمسائل المتدرَّج فيها من صعوبةٍ يمكن دَفعها عن قرب، أو وعورة تستدعي تطور الأخلاق والاستعدادات بتطور الزمن».[١٩١] وهكذا، إن التدريج في بعض المسائل بالذات، يبقى قائمًا، طالما أن هذه المسائل كانت تحتاج، في تغييرها، إلى حدٍّ زمني مجاوِز لذلك الذي استغرقَته فترة تنزيل الوحي. وهنا، يَلزم التنويه إلى أن هذا التدريج لا يتحدد، فحسب، بتحولات الزمان، بل إنه (وهو الأهم) يكون بمثابة التحقيق العملي لمقصد القرآن.

ولقد كانت مسألة الرِّق هي المثال الذي يورِده الحداد لتأكيد انفتاح فعل التدريج وعدم اكتماله؛ بمعنى أن التطور لم يبلغ من اكتمال التنزيل، في حالة الرق بالذات، حد التطابق بين الإجراء المعمول به وبين الوضع المأمول. ويرتبط ذلك بأن هذا التطابق كان في حاجةٍ إلى تطوُّرٍ في الأخلاق والاستعدادات (الاجتماعية والتاريخية) لم يكن موفورًا آنذاك. ومع الحدوث التدريجي لهذا التطور يمضي الأمر في اتجاه حصول هذا التطابق بين القائم المعمول به وبين المثال المأمول فيه. فإن «عامة الشرائع إنما ترجع، في حقيقة جوهرها ومرماها، إلى أمرَين عظيمَين: هما الأخلاق الحميدة الفاضلة، وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل ما بينهما حتى لا يتعارضا في الحياة ... غير أن هذه الروح الطيبة الخالدة تضطر، في عامة الأحوال، إلى أن تساير بقدر الضرورة استعدادات الإنسان وأحواله الناقصة في بروز آثارها في التربية والتشريع، ثم تأخذ في الوضوح بالتدريج إلى بلوغ مستواها عند نضوج الإنسان. وهذا هو عين ما سار فيه الإسلام فيما عُرِف عنه من اتباع الحكمة التدريجية في تشريع أحكامه».[١٩٢]

---

[١٩٠] المصدر نفسه، ص٥٧.

[١٩١] المصدر نفسه، ص٥٩.

[١٩٢] المصدر نفسه، ص٤٤.

ولعلَّ النتيجة القصوى لذلك تتمثل في أن ما قرره التنزيل، بخصوص الرق، ليس هو القول النهائي، الذي لا قول بعده في المسألة؛ بل إنه هو القول الممكن بحسب تطور الأخلاق والاستعدادات؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب لأقوال أخرى فيها تتجاوب مع تطورات الأخلاق والاستعدادات اللاحقة. وعلى الرغم من أن هذه الأقوال لا تكون من منطوقات القرآن، فإنه لا يمكن القول بخروجها عن نظام خِطابه أبدًا. فإن هذا النظام ينطوي على التدريج المكتمل كالحال في الخمر، في مقابل التدريج المفتوح غير المكتمل الذي يفتح الباب لأقوال في المسألة (كمسألة الرق مثلًا) لم ينطق بها القرآن، لكنها تكون منه مع ذلك؛ باعتبار توافقها مع نظام خطابه.

ولعلَّ ذلك هو ما كان يفكر به الأستاذ الإمام حين قرر «أن الدين الإسلامي لا يعارض في إلغاء الرقيق، كما هو الحادث في هذه الأيام؛ بل هو لا يوافق على استمراره أصلًا ... [ولهذا فإنه] ستصدر فتوى من شيخ الإسلام إعلانًا بأن إلغاء الرقيق يوافق روح القرآن والسُّنة».[١٩٣] وبطبيعة الحال، ما كان يمكن لمثل هذه الفتوى أن تصدر لولا أن وراءها هذا الفهم الذي يقضي بأن عدم تحقُّق المأمول، في مسألة الرق، مع اكتمال التنزيل، لا يُغلق الباب أمام إمكان التحقُّق اللاحق له مع تطور الأخلاق والاستعدادات الذي بدا أن العصر الحديث يدفع به في اتجاه الحصول. ولعلَّه يتفق مع هذا الفهم ما يقرره الأستاذ الإمام من أن القواعد الحاكمة للرِّق في المنظومة الإسلامية ليست «دينية»، بقدر ما هي ذات طبيعةٍ «سياسية». ومن هنا ما يقوله من أن «العبد، في الواقع، أسيرٌ قد أُخِذ في حربٍ مشروعة، أو هو أحد أفراد أمَّة ليست على صفاء في علاقاتها بأمراء المسلمين، وليست بينها وبينهم معاهدات أو محالفات تحميها، [ولهذا إن] الكافر، الذي ينتمي إلى أمَّةٍ متحالفة مع أميرٍ مسلم، لا يمكن أن يؤخذ في الرق».[١٩٤] إن كون العداوة «السياسية» وليس الكفر «الديني» هي الأصل في الرق إنما يعني أنه لا وجود لسببٍ ديني يبرر استمرار بقاء الرق؛ بقدر ما إنه موقوف على نوع العلاقة السياسية لجماعة المسلمين بغيرهم. وفي كلمةٍ واحدة، إن ذلك يعني أن العمل بقواعد الرق ليس جزءًا من أصول معتقَد المرء، وثوابت إيمانه. ضِمن هذا السياق، إن تحول القاعدة الحاكمة للعلاقة بين المسلمين وغيرهم من «الدين» (الذي حدد هذه العلاقة في العصور الوسطى) إلى «السياسة» المحددة للعلاقة نفسها في الأزمنة

---

[١٩٣] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج١، ص٤٢٩-٤٣٠.

[١٩٤] المصدر نفسه، ص٤٢٩.

الحديثة، إنما يعني حصول تطور في الاستعدادات (التاريخية والأخلاقية) على النحو الذي راح يمهِّد الطريق أمام رفع الرق بالكلِّية. ولعلَّ ذلك يكشف أن الموقف من ظاهرة الرق هو، في حقيقته، موقفٌ «سياسي»، لا «ديني».

ولعلَّ حصول التطور في الاستعدادات التاريخية والأخلاقية (الذي آل إلى رفع الرق) هو ما يقف وراء سعي الأستاذ الإمام إلى إعادة النظر في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، على النحو الذي تتحرر معه من قبضة من أسماهم «الجهلة المتشدقين»، الذين جرت إرادتهم باستمرار التمييز ضد غير المسلمين بما يئول إلى تهميشهم والحيلولة دون اندماجهم في المجال العام. وفي ذلك، يخلخل ما يروِّج له هؤلاء «الجهلة المتشدقون»، باعتبار أنه يصدر عن شُبهةٍ لهم في فهْم الآيات، التي تسوِّغ تفسيقهم لإخوانهم (غير المسلمين) أو حتى تكفيرهم؛ بما يحُول دون قيام الألفة والمودة معهم. وهكذا، يقرأ آيات النهي عن موالاة غير المسلمين،[١٩٥] التي تسوِّغ تفسيق غير المسلم وتكفيره بما يراه آيةً «مُحكَمة» تحُول دون هذا التفسيق، والتي تقول: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨-٩). فإن هذه الآية تخصِّص خطاب النهي وتجعله مخصوصًا بأولئك، الذين يسلكون تجاه المسلمين سلوكًا غير ودِّي؛ وعلى النحو الذي يجعله نهيًا مشروطًا وغير مطلَق. ولعلَّ الأستاذ الإمام كان يؤكِّد ذلك بما أضافه من أن «الله أباح لنا، في آخر ما نزل على نبيه ﷺ نكاح الكتابيات، ولا يكون نكاح في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة».[١٩٦] وما يعنيه ذلك من أن النهي عن المودة، وعن الموالاة من ثَم، لم يكن نهائيًّا ومطلَقًا.

وإذ يجعل الأستاذ الإمام فعل النهي عن مودة غير المسلمين وموالاتهم نهيًا مشروطًا، فإنه يعلِّق هذه المشروطية على ما يترتب على الفعل من النفع أو الضرر؛ بمعنى أنه يدور

---

[١٩٥] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾ (آل عمران: ١١٨). وقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ (المجادلة: ٢٢)، وغيرها من الآيات التي تصرح أو تشير إلى المنع من موادة المؤمنين لغير المؤمنين.

[١٩٦] عبده، محمد، الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، مصدر سابق، ج١، ص٨٤٠.

مع المصلحة وجودًا وعدمًا بدَوره. وهكذا، «إذا أَمِن الضرر، وغلب الظن بالمنفعة، ولم يكن في الموادة معونة على تعدي حدود الله، ومخالفة شرعه، فلا خطر في الاستعانة بمن لم يكن من غير المسلمين، أو لم يكن من الموفقين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء، فإن طالب الخير يُباح له؛ بل ينبغي أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل إليه، ما لم يكن ضرر للدين والدنيا».[١٩٧] وهو ينتقل إلى رصد الممارسات المؤكِّدة لهذا الفهم (الذي يعلق النهي عن الموالاة أو عدمه) في سنة النبي الكريم، وممارسات الخلفاء، وحكام المسلمين؛ بما يكشف عن استيعابهم العملي لدلالة عدم النهي عن موالاة غير المسلمين الذي تنطق به آية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ﴾ (الممتحنة: ٨). ولقد بلغ هذا الاستيعاب حد قبول استعانة المسلمين في حروبهم بغير المسلمين، وليس في مجرَّد الوظائف المدنية كالكتابة، والجباية، والوزارة، وغيرها. وهو ينقل عن ابن خلدون تفسيره لهذه الاستعانة بغير المسلمين من «أن القوم كانوا عربًا أُمِّيين لا يحسنون الكتابة والحساب، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب ... وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور، لم يكن عندهم [يعني العرب] رتبةٌ خاصة، للأمية التي كانت فيهم».[١٩٨] إن ذلك يعني، بطبيعة الحال، وعي الأستاذ الإمام بأن شروط السياق تؤدِّي دورًا جوهريًّا في توجيه الدلالة نحو المودة والموالاة. وهكذا، إنه ينقل عن ابن خلدون، أيضًا، أن «ملوك المغرب صاروا يتخذون طائفة من الإفرنج [غير المسلمين] في جندهم، واختصوا بذلك؛ لأن قتال أهل وطنهم كله بالكر والفر. والسلطان يتأكد في حقه ضرب المصاف ليكون درءًا للمقاتلة أمامه، فلا بد من أن يكون أهل ذلك الصف من قومٍ متعوِّدين للثبات في الزحف، وهم الإفرنج، ويرتبون مصافَّهم المحدق بهم منها [أي الإفرنج]، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر، وإنما استخفُّوا ذلك للضرورة التي أريناكها من تخوف الإجفال على مصاف السلطان».[١٩٩] وهكذا، إن الضرورة قد أباحت لملوك المغرب المسلمين أن يستعينوا بالإفرنج، وهم أهل كفر، للمقاتلة في جيوشهم، لكونهم خبراء في فنون من المقاتلة، كان المسلمون غير معتادين عليها.

وينتهي الأستاذ الإمام من ذلك كله إلى أنه «قد قامت الأدلة من الكتاب، والسُّنة، وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة

[١٩٧] المصدر نفسه، ص٨٤١.

[١٩٨] المصدر نفسه، ص٨٤٢.

[١٩٩] المصدر نفسه، ص٨٤٢.

المسلمين».[٢٠٠] وحين يدرك المرء أن عدم إدماج غير المسلمين في جيوش المسلمين كان هو الأساس الذي يبرر به الفقهاء فرض الجزية عليهم، فإن إدماجهم في هذه الجيوش كان لا بد من أن ينتهي إلى رفع الجزية عنهم؛ وما يعنيه ذلك من رفع التمييز الحاصل ضدهم. وبذلك، إن الأستاذ الإمام كان يتجاوب مع مقتضيات التمدن الحديث، التي تلزم بحضور الفرد في المجال العام، لا باعتبار دينه الذي يجعله متميزًا عن غيره؛ بل باعتبار المواطنة التي تساويه بغيره. وهكذا، يبدو كأن الأستاذ الإمام قد انشغل، من خلال تأكيد دلالة عدم النهي عن موالاة غير المسلمين، بإدماج غير المسلمين في مجتمعاتٍ أغلبية سكانها من المسلمين؛ حيث ينفتح الباب أمامهم للحضور الفاعل في المجال العام. وهنا، يَلزم التنويه بأن الإمام قد انشغل بالمثل بإدماج المسلمين في المجتمعات التي يعيشون فيها، وتكون أغلبية سكانها من غير المسلمين.

فإذ أرسل مسلمو إقليم الترنسفال (في جنوب أفريقيا) إلى الأستاذ الإمام يستفتونه فيما إذا كان يمكن لهم أن يشاركوا أهالي الإقليم (الذين هم أشد النصارى تعصبًا في دينهم، وتمسكًا بكتبهم) ملبسهم وطعامهم، فإنه قد أجاب بما يجيز لهم ذلك؛[٢٠١] وعلى النحو الذي يتيح لهم الاندماج في المجتمع، بما لا يؤدِّي إلى ظهور ما يمكن تسميته بالمسألة الإسلامية، على غرار المسألة اليهودية، التي تبلورَت عن عجز اليهود عن الاندماج في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بسبب تمييزهم لأنفسهم في اللباس والطعام. وفيما يخص اللباس، فإنه قد راح يفك الارتباط بين الدين والملبس؛ على النحو الذي لا يمكن معه نسبة نوعٍ ما من اللباس إلى دينٍ بعينه. ومن هنا «أن الإسلام لم يقيِّد أهله بزيٍّ مخصوص؛ لأن الزي من العادات التي تختلف باختلاف حاجات الشعوب وأذواقهم وطبائع بلادهم فهو [يعني لبس القلنسوة الأوروبية] مباحٌ لهم».[٢٠٢] وهكذا، يفك الأستاذ الإمام «اللباس» من التحدد بالدين ليربطه بالعادة؛ حيث إنه «لم يكن من حكمة هذا الدين العام للبشر أن يقيد شعوب الأرض كلها بعادة طائفة منهم كأهل الحجاز أو غيرهم، ولهذا لَبِس النبي ﷺ من لبوس النصارى، والمجوس، والمشركين، كما ثبت في الأحاديث

---

[٢٠٠] المصدر نفسه، ص٨٤٣.

[٢٠١] وكانت هذه الفتوى قد أثارت جدلًا وعواصف حول الأستاذ الإمام بلغَت حد المطالبة بعزله من منصبه كمُفتٍ لمصر؛ بسبب ما قيل إنه خروجه عن الملة.

[٢٠٢] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص٦٧٥.

الصحيحة».[٢٠٣] وإذ الزي ليس، على هذا النحو، دينًا؛ بل عادة، فإن تلميذ الأستاذ (رشيد رضا) قد راح يرد على الناكرين فتوى أستاذه بجواز ارتداء زي غير المسلمين، بأنهم من «الجاهلين الذين لا يعرفون من الدين إلا ما ينسب إليه من العادات والتقاليد الشائعة بين المسلمين في بلادهم خاصة».[٢٠٤] بمعنى أنه يردُّ الأمر إلى جهلهم، الذي يجعلهم يُحيلون العادة والتقليد إلى «دين». وغنيٌّ عن البيان أن تعرية تحوُّل «العادة والتقليد»، بسبب الجهل، إلى «دين» إنما يندرج في إطار ما يمكن أن يكون تمييزًا للفقه عن الشريعة؛ انطلاقًا من اتساع الفقه للعادة والتقليد اللذين يختصَّان بطائفةٍ معيَّنة في لحظةٍ محددة في مقابل تعلُّق الشريعة بما هو عام وعابر للزمان بين بني البشر.

وفيما يخص طعام أهل الكتاب، إن الأستاذ الإمام قد تلقَّى سؤالًا عن جواز أكل المسلم من ذبائح نصارى الترنسفال؛ لأن «ذبحهم مخالف؛ لأنهم يضربون البقر بالبلط، وبعد ذلك يذبحونها بغير تسمية، والغنم يذبحونها بغير تسمية أيضًا». إن مخالفة الذبح تأتي من أن ضرب البقر بالبُلط يؤدِّي إلى موتها، فيكون أكلها من قبِيل «أكل الميتة»؛ الذي لا يجيزه الإسلام. ولأن آية أكل الميتة[٢٠٥] غير منسوخة، فإنه يعتمد على ترتيب النزول بينها وبين الآية، التي تجيز تناوُل طعام أهل الكتاب.[٢٠٦] فقد أفتى الأستاذ الإمام «بالأخذ بنص آية ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٥)؛ حيث قال الله هذا بعد آية تحريم الميتة، وأحل طعامهم، ويعلم ما يقولون عند الذبح، ويعلم ما يعتقدون بعُزير والمسيح».[٢٠٧] وهكذا، إن دلالة تحريم طعام أهل الكتاب ليست نهائية أو مطلَقة؛ بل إنها قد أصبحَت مقيَّدة بما نزل لاحقًا من الآية، التي تحمل دلالة التجويز والإباحة. ويعني ذلك أنه لا مستند لاستقرار دلالة تحريم أكل طعام أهل الكتاب وذبائحهم إلا التقليد الاجتماعي، الذي راح يزحزح دلالة الإباحة لصالح دلالة الحظر؛ بما يؤشِّر عليه ذلك من الوعي بالدور الذي يؤدِّيه الاجتماعي في بناء الفقهي. ومرةً أخرى، إن ذلك يؤكِّد حقيقة التمييز بين ما يمكن القول إنه «الشريعة» المتصلة بالقرآن الحاوي للدلالات المتحولة،

---

[٢٠٣] المصدر نفسه، ج١، ص٦٧٥.

[٢٠٤] المصدر نفسه، ج١، ص٦٧٥.

[٢٠٥] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ﴾ (المائدة: ٣).

[٢٠٦] ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ (المائدة: ٥).

[٢٠٧] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص٦٧٧.

بحسب مبدأ المصلحة الإنسانية، في مقابل الفقه، الذي يتحدد بالتقليد الاجتماعي الراسخ في لحظةٍ ما. وليس من شكٍّ في أن «الشريعة» — والحال كذلك — هي الأوسع والأكثر حيويةً وديناميكية من الفقه.

ولعلَّ ذلك التمييز بين الشريعة والفقه — ولو كان حاضرًا على نحوٍ مضمر — هو الأصل في المرونة، التي تتسم بها معالجة الأستاذ الإمام لكل المسائل، التي تعرض لها. ولقد تجلى ذلك واضحًا في سياق معالجته لمسألة موالاة غير المسلمين، والنساء، والرق، وغيرها؛ حيث بدا أنه لم يتقبل الموروث الفقهي الشائع في هذه المسائل بكل ما ينطوي عليه من قواعد يبدو أن نصيب «التاريخ» غير الودِّي مع النساء، وغير المسلمين، والرقيق في صَوغها كان أكبر بكثير من نصيب «القرآن» الذي تتجه دلالته، في المقابل، إلى اعتبار التراحم، والتسوية، والمودة، هي الأصل في بناء العلاقة بين الأطراف الفاعلة في هذه المسائل. وضِمن هذا السياق، فإنه فيما يتجه التاريخ إلى جعل القواعد، التي يصوغ بحسبها نظام العلاقة بين الأطراف الفاعلة في هذه المسائل، «دينًا» ثابتًا، فإن القرآن يعلِّق نوع هذه العلاقة على ما يبدو أنها «السياسة والتقاليد» المتغيرة؛ وبما يعنيه ذلك من أن يتعامل معها بوصفها «فقهًا» لا «شريعة».

ولقد كان هذا التمييز بين الشريعة والفقه هو الأساس النظري الذي بنى عليه قاسم أمين خطابه الجديد حول المرأة بالذات. فإن «الشريعة الإسلامية إنما هي كلِّياتٌ وحدود عامة، ولو كانت تعرَّضَت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حُق لها أن تكون شرعًا يمكن أن يجد فيه كل زمان ومكان ما يوافق مصالحها».[٢٠٨] وهكذا، فإن الأمر يصل به إلى أن يرى في أن «تعرُّض الشريعة لتقرير جزئيات الأحكام» ينفي عنها أن تكون «شريعةً» صالحة لكل زمان ومكان. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن الشريعة «جاءت، في الغالب، مطلَقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق». أما جزئيات الأحكام فهي متغيرة؛ ولهذا إن فهْمها موكول «إلى أنظار المكلَّفين، وقد وضعَتها [الشريعة] تحت تصرُّف اجتهادهم. وعلى هذا، جرى العمل بعد وفاة النبي ﷺ بين أصحابه وأتباعه. ولمَّا اتسعَت خطة الإسلام، وكثُر اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم، وعرضَت عليهم حاجات وضرورات اقتضَت أحكامًا ومشروعاتٍ جديدة قام المجتهدون بينهم؛ واستنبطوا لهم من أصول الشريعة العامة ما يناسب الوقائع الخاصة، ففصَّلوا ما أجمله القرآن والسُّنة من

[٢٠٨] أمين، قاسم، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص٤١٣.

الأحكام، وفرَّعوا منها ما يناسب الأحوال، والأمصار، والأعصار، فهم لم يضعوا بذلك شرعًا، ولم يُضيفوا على الدين شيئًا، وإنما كان اجتهادهم قاصرًا على النظر في الجزئيات، وردها إلى كلِّياتها المقررة في الكتاب والسُّنة».[٢٠٩] ومن هنا، ما يمكن الانتهاء إليه من أن الشريعة عنده هي «هذه القواعد الكلِّية، التي تحدِّد أعمالنا بحدودٍ يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد في الكتاب والسُّنة الصحيحة، هي التي لا تقبل التغيير ولا التبديل ... [أما الفقه فإنه] الأحكام المبنية على ما يجري من العوائد والمعاملات، فهي قابلة للتغيير على حسب الأحوال والأزمان.»[٢١٠] ولكنه لا يجعل هذا التغيير منفلتًا من كل ضابط؛ حيث إن الشريعة تقتضي «ألا يُخِل هذا التغيير [في الأحكام] بأصلٍ من أصولها العامة، فكشْفُ الرأس، مثلًا، قبيح في البلاد الشرقية؛ لأنه كان معتَبَرًا في العادة، مخلًّا بالمروءة، ولهذا السبب عُد عند أهل الشرق قادحًا في العدالة، ولكنه غير قبيح في البلاد الغربية، فلا يكون عندهم قادحًا. فالحكم الشرعي يجب أن يختلف باختلاف ذلك. وجواز إثبات التصرفات الشرعية بالشهادة لم يكن الغرض منه معنًى مخصوصًا في أشخاص الشهود، وإنما الغرض من إثبات هذه التصرفات بالطريقة التي وقع الإصلاح عليها، ولم يكن غيرها مألوفًا، فإذا تغيرَت الأحوال، وتبدَّل الإصلاح، واعتاد الناس التعامل فيما بينهم بالكتابة، تغير كذلك الحكم الشرعي، وتحولَت طريقة الإثبات من الشهادة إلى الكتابة، وإذا قيل باستحباب ستر المرأة وجهها من الرجال لخوف الفتنة، وعدم اقتضاء الحال لكشفه في زمانٍ كان هناك محلٌّ لخَوف الفتنة، ولا تقضي ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها، فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده في زمان آخر؛ ذلك أن اختلاف الأحكام باختلاف العوائد ليس، في الحقيقة، اختلافًا في الشريعة، إنما هو ردٌّ لأحكام الجزئيات إلى أصولها الكلِّية، ورجوع بها إلى مقاصدها الشرعية».[٢١١] ولعلَّ ذلك يعني، بمنطق المخالَفة، أن عدم تغيير الأحكام لِتتماشى مع العوائد والإصلاحات الجارية يكون فيه إخلال بالأصول الكلِّية للشريعة. وهكذا، يكاد المرء يقطع بأنه من دون تمييز قاسم أمين بين الشريعة والفقه لما كان يمكنه فتح الباب أمام وجوب تغيير الأحكام، ليس فقط لتتماشى مع الحوادث المستجدة، بل (وهو الأهم) لكي يتم تفعيل أصول الشريعة الكلِّية.

[٢٠٩] المصدر نفسه، ص٤١٣.

[٢١٠] المصدر نفسه، ص٤١٣.

[٢١١] المصدر نفسه، ص٤١٣-٤١٤.

ولعلَّ ذلك يعني أن مفكِّري النهضة العربية وأباءها الأوائل قد أعادوا الشريعة (عبر تمييزها عن الفقه) إلى المجال التداولي لها في القرآن، الذي ترتد فيه إلى جملة أصول ومبادئ تأسيسية كُبرى تتوافق عليها الأديان جميعًا. وإذ هم يقولون بإمكان، بل وجوب، تغيير الأحكام لتناسب العوائد والحوادث المتغيرة، فإن ذلك قد فرض عليهم أن يردوا تلك الأحكام إلى الفقه، الذي هو مجالٌ إنساني حسب القرآن ذاته، وأن يمايزوه عن الشريعة بما هي أصول وقواعد كلِّية توجِّه حركة الأحكام الفقهية. ولقد تمثَّلَت الإضافة، التي تميز بها هؤلاء الآباء، في حقيقة ما راحوا يكشفون عنه من الاتفاق بين أصول الشريعة وقواعدها الكلِّية، وبين أصول التمدن الحديث. وضِمن هذا السياق، إذا كانت الموجة الأولى من هؤلاء المفكِّرين (الطهطاوي والتونسي) قد انشغلَت بتأكيد عدم تعارُض أصول الإسلام مع أصول التمدن الحديث، فإن المفكِّرين اللاحقين عليهم (محمد عبده، والطاهر الحداد) قد انشغلوا بفحص المنظومة الإسلامية القائمة، ومعالجة بعضٍ من مسائلها الجزئية المتعلقة بالمرأة، وغير المسلمين، والرقيق، وغيرها من المسائل، التي تنطوي على ما يتعارض مع أصول كلٍّ من الإسلام والتمدن الحديث. وفي الحالَين، كان ذلك يتحقق عبْر الخروج بالقواعد الحاكمة لهذه المسائل من تحديدات «الفقه» المقيَّد بحدود اللحظة إلى رحابة «الشريعة» العابرة لهذه التحديدات والقيود.

لسوء الحظ، إن مسار هذا النوع من التفكير المنفتح في الشريعة، الذي ساد على مدى القرن التاسع عشر، والذي كان يمكن أن يفتح الباب أمام بناء نظرية «الحق»، التي لم يعرفها التفكير الفقهي في الإسلام، قد بدأ في التراجع والانحسار، بعد إعلان سقوط الخلافة في عشرينيات القرن العشرين. وإذ ارتبط مسار هذا الفهم المنفتح للشريعة بما بدا أن التفاعل الإيجابي مع الحداثة عند مفكِّري ومصلحي القرن التاسع عشر الكبار (وكلهم من العرب والأتراك تقريبًا)، فإنه يمكن تصوُّر أن انقطاعه نتاجٌ لنوع من الخبرة السلبية مع الحداثة التي راحت تأخذ وجهًا إمبرياليًّا. ولأن هذا الانقطاع قد راح يتجلى في عمل الأفغاني بالذات، فإن ذلك يُحيل إلى لزوم الوعي؛ ليس، فقط، بالكيفية التي تحقق بها القطع مع الفهم المنفتح للشريعة في عمل الأفغاني، بل بالسياق الذي تبلورَت فيه خبرة الأفغاني مع الحداثة، وهو سياق الإسلام الهندي الذي سيُنجب المفكِّر الذي سيبلغ بمسار التفكير غير المنفتح في الشريعة إلى مداه عند منتصف القرن العشرين؛ وهو أبو الأعلى المودودي، الذي سيكون السلف المباشر (عبر وساطة سيد قطب) لكل جماعات الإسلام الراديكالي المتشدد، التي تنشر الخراب والفوضى في ربوع العالم العربي في هذه الأيام.

الفصل الرابع

تسييس الإسلام حضور الشريعة كأحكام ونصوص

مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث (الشريعة المُتخاصمة مع الحداثة)

بدا، مع نهايات القرن التاسع عشر، أن التمدن، الذي حلم به الآباء الأوائل، قد أخلف وعْده، وأن شيئًا لم يتخلف عنه إلا وقوع مصر، بعد عقودٍ قليلة، تحت الوصاية الأوروبية الضاغطة، التي سرعان ما انتهت إلى احتلالها بالكامل قبل نهاية القرن بأقل من عقدَين. وعندئذٍ، راح يظهر للكافة أن الحداثة قد بدأَت تدخل في العالم الإسلامي إلى طور الأزمة؛ وعلى النحو الذي كان لا بد من أن ينعكس على فهْم الشريعة وطريقة مقاربتها. وضِمن هذا السياق، ثمة من راح يستدعي الشريعة (والأفغاني هو المثال) لتكون درعًا يحمي وراء أسواره هويته الإسلامية التي تهددها الحداثة بالاقتلاع. وذلك في مقابل من ظل يلحُّ (والأستاذ الإمام محمد عبده هو المثال) على ضرورة المقاربة العقلانية المنفتحة للإسلام (كعقيدةٍ وشريعة)، على النحو الذي يجعله في اتساق مع أصول التمدن الحديث؛ وبما يكاد يعنيه ذلك من تصوُّر الأزمة، لا في الحداثة؛ بل في الفهم الجامد للإسلام وشريعته نفسها. وفي كلمةٍ واحدة، إنه التبايُن بين تصوُّر الشريعة كإطارٍ لحراسة الهوية (الأفغاني)، وبين تصوُّرها كقناعٍ للجمود (محمد عبده).

وفيما كانت مصر المركَز الذي ساد فيه إدراك أن أصل «الأزمة» (التي عصفَت، ولم تزل تعصف إلى الآن، بالعالم الإسلامي) يكمن في حالة الجمود، التي تردَّى إليها العالم

العربي على مدى قرون الهيمنة العثمانية، فإن الهند كانت مركزًا لإدراكٍ من نوعٍ آخر للأزمة يعود، بالذات، إلى الغزو الأوروبي لعالم الإسلام؛ بما تبعه من تهميش الإسلام، وإبعاده عن مسائل الإدارة، والحكم، والقضاء، وغيرها.[1] ومن هنا، فيما عرفَت مصر دعوى إصلاح الشريعة بذاتها؛ وذلك بعد ما جرى النظر إلى بعض مسائلها، وبالذات في صُوَرها المتحدرة من الماضي، على أنه جزء من الأزمة، فإن المرء يلاحظ أن مسلمي الهند قد انشغلوا باستعادة مقولات الشريعة المنتمية إلى العصور الوسطى أساسًا للدفاع عن هويتهم المهدَّدة. إن هذا التبايُن، بطبيعة الحال، يرتبط باختلاف خبرة كل واحد من البلدَين مع الحداثة. وعلى العموم، يبدو كأن الإسلام، في مصر، لم يعرف مواجهةً صدامية مع الحداثة كتلك التي عرفها في الهند؛ وعلى النحو الذي اندفع معه مسلمو الهند ليستدعوا من الشريعة ما يمكِّنهم من إعلان الهند كدار حرب؛ لكي يرفعوا رايات الجهاد ضد الأوروبيين، وذلك فيما كان المصريون يصوغون فهمًا للشريعة يجعلها على وفاقٍ مع أصول التمدن الحديث. وهكذا، إذا كان قد جرى استدعاء ابن تيمية إلى شبه القارة الهندية، فإن هذا الاستدعاء قد ارتبط بما يمكن أن يقدِّمه في إطار السعي إلى تميُّز المسلم بهويةٍ يتسامى بها على غيره؛ حيث «جرى الاهتمام، من أبعاد فكره، بفكرة تميُّز الإسلام، وخصوصيته، وتحريم التشبه بالكفار والخضوع لهم».[2]

(١) التأثير الهندي في تسييس الإسلام

من حُسن الحظ، أن هناك، من الهند نفسها، من راح يرصد بالفعل ملامح التبايُن بين التجربتَين المصرية/العربية والهندية، بخصوص الحداثة، وانعكاس ذلك على كيفية

---

[1] وهنا، يَلزم التنويه إلى ما يبدو من إصرار التاريخ على الربط بين مصر والهند الإسلاميتَين؛ إذ يروي ابن بطوطة أن سلطان الهند فيروز تغلق «قد بعث هدية، في القرن الثامن الهجري، إلى الخليفة بديار مصر أبي العباس، وطلب أن يبعث له أمر التقدمة على بلاد الهند والسند اعتقادًا في الخلافة. فبعث إليه الخليفة أبو العباس ما طلبه مع شيخ الشيوخ بديار مصر ركن الدين. فلما قدم عليه بالغ في إكرامه، وأعطاه عطاءً جزلًا. وكان يقوم متى دخل عليه ويعظمه». انظر: الندوي، مسعود، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، دار العربية، بيروت، (د. ت)، ص٢٧. ولسوف يظهر أن الحداثة سترتبط بين البلدَين مرةً أخرى؛ حيث سيذكر المؤرخون أن أحد الأسباب المهمة التي تقف وراء حملة نابليون على مصر، إنما يتمثل في السعي إلى قطع الطريق أمام بريطانيا إلى الهند.

[2] السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص١٦٥.

تصوُّر الشريعة. فقد مضى أبو الحسن الندوي إلى أنه «منذ مطلع القرن التاسع عشر المسيحي ظهر في العالم الإسلامي، الذي كان يعاني التدهور الفكري والانحطاط السياسي، اضطرابٌ فكري عجيب، بفعل نفوذ أوروبا السياسي، وتقدُّمها المادي الحثيث، وغزوها المتتابع، وانتصاراتها المتواصلة في مجال العلم والعلوم التجريبية، مما جعل قضية عَرض الإسلام في أسلوبٍ عصري فرض كفاية».[3] وإذ «نهض في مختلَف نواحي العالم الإسلامي كُتَّاب وعلماء حاولوا أن يواجهوا هذا الموقف الحرج، وتقلَّدوا مسئولية الدفاع عن الإسلام والشريعة الإسلامية، وتاريخ الإسلام والمسلمين، ونظام حكمهم وتعليمهم ... [فإنه]، على الرغم من الاعتراف بقيمة هذه المحاولة وجدواها؛ حيث انتشلَت عددًا وجيهًا من النفوس الصالحة من حمأة تلك البلبلة الفكرية والرِّدة الحضارية، التي كانت تهبُّ أعاصيرها الهوجاء في العالم الإسلامي. فإنها كانت تتسم بالأساليب الدفاعية والاعتذارية، وتبدو وكأنها ترمي، أولًا وقبل كل شيء، إلى إزالة الفجوة، أو تضييقها على الأقل، بين الحضارة والقيَم الإسلامية، والحضارة والمُثُل الغربية، كما كانت تنمُّ عن تقبُّل المصطلحات السياسية والاقتصادية الغربية على عِلَّاتها أو تطبيقها على التعاليم الإسلامية دون تحفُّظ أو احتياط».[4] وإذ يبدو واضحًا أن الندوي يشير إلى الاستجابة الإصلاحية للفكرة الغربية، التي تبلورَت، على مدى القرن التاسع عشر، في مصر وتركيا بالذات، فإنه قد راح يدمغها بما يقول إنه «التحريف العالي»؛ وبما جعله يشير إلى ضربٍ من الاستجابة المغايِرة، و«البعيدة عن التحريف»، بطبيعة الحال، التي تبلورَت في الهند بالذات.

ومن هنا ما يقوله من أن «الراسخين في العلم من العلماء المعاصرين قد حاسبوا هذه المحاولة [الإصلاحية] — مع الاعتراف بقيمتها الجزئية — محاسبةً علمية، وأبَوا أن تقبل الأمَّة المسلمة هذا الفهم الديني الذي تُنشئه هذه الكتابات، وأخذوا بأيدي جماعاتٍ كبيرة من الشباب المسلمين المثقفين، الذين كانوا قد تأثروا بذلك، إلى الصراط المستقيم، وعلى ذلك فقد سدُّوا منافذ التحريف العالي، التي افتتحها كتابات هؤلاء الأفاضل وبحوثهم ... [ثم يحدد أن] أكبر قسط من هذا العمل، الذي يمتاز بمتانته، وعُمقه، واعتداله قد تم في الهند التي كانت أكبر مسرحٍ للصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية بحكم

[3] الندوي، أبو الحسن، التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب، دار آفاق الغد، القاهرة، ١٩٨٠م، ص١١.

[4] المصدر نفسه، ص١١-١٢.

كوْنها خاضعةً خضوعًا مباشرًا لسيطرة الاستعمار البريطاني».[5] وهكذا فإنه في مقابل «التحريف العالي» الذي يَصِم به الندوي الاستجابة الإصلاحية للحداثة في مصر وتركيا بالذات، فإن الهند كانت عنده مسرحًا لاستجابةٍ أكثر عمقًا ومتانةً للصراع بين الفكرة الإسلامية، والفكرة الغربية. والحاصل أن الشرط الخاص بالسيطرة الإنجليزية المباشرة على الهند، التي اقتلعَت المسلمين من حُكمها، قد أدَّت دورًا بالغ التأثير والحسم، في بَلورة استجابةٍ للحداثة مغايِرة لتلك الاستجابة الإصلاحية، التي تبلورَت قبل ذلك في مصر، وتركيا، وتونس، وحدَّدَت تصوُّرًا بعينه للشريعة راح معه يجري التركيز على جانبها الإجرائي كأحكام ونصوص، وليس كمقاصد وأصول.

فقد ترتَّب على «ما واجهه الشعب المسلم الهندي من إخفاق حرب الاستقلال المستميتة في ١٨٥٧م، أن امتلأ قلبه كراهيةً وسخطًا ضد الحكومة الإنجليزية والشعب البريطاني الأوروبي المسيحي الذي كان يمثِّل هذه الحضارة. وهذه الفكرة [الغربية]، وهذه الفلسفة للحياة، وقد انبثقَت من هذه الكراهية والسخط حركة الخلافة الجبارة، وحركة رفض الموالاة مع الإنجليز القوية.»[6] وبطبيعة الحال، قام على هاتَين الحركتَين كتيبةٌ من «العلماء الربانيين الذين لم تؤثِّر الحضارة الغربية وقيَمها ومُثُلها في حياتهم وتفكيرهم، [وهم] ثروة لم تكن متوافرة في كثير من البلاد الإسلامية والعربية، أو كانت هذه الروح قد ضعفَت فيها واضمحلَّت.»[7] وهكذا، فإن تخلخُل وضْع الإسلام والمسلمين في الهند قد آل إلى استجابةٍ تختلف عن مثيلتها في العالم العربي وتركيا؛ من حيث السخط على الفكرة الغربية والرفض الكامل لإمكان المصالحة معها، ومن حيث بروز السياسة كمركزٍ للتفكير مع ما قيل إنها «حركة الخلافة الجبارة». وهكذا فإنه فيما كانت مركزية الخلافة تخفِتُ عند كلٍّ من الأتراك والعرب، فإنها كانت تنبثق كمركزٍ للتفكير في الإسلام عند المفكِّرين الهنود. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن السيطرة الإنجليزية على الهند لم تتمخض فقط — على قول ماركس — عن تحلُّل نظام الحياة التقليدي، الذي تميز بجموده وركوده على

[5] المصدر نفسه، ص١٣.

[6] المصدر نفسه، ص١٣.

[7] المصدر نفسه، ص١٣.

مدى القرون؛[8] بل إنها قد انتهت، فيما يخص الحكم الإسلامي في الهند، إلى ضعضعة أُسسه تدريجيًّا؛ ثم إلى زواله على نحوٍ كامل.

وبخصوص الهند الإسلامية، فإنه على الرغم من أن الإسلام قد بدأ يطرق أبواب الهند منذ القرن الهجري الأول؛ وعلى عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فإنه لم يبدأ تمدده وراء الساحل إلا مع نهايات القرن الرابع الهجري، حين أَسَّس الغزنويون دولتهم في شمال شبه القارة الهندية. وبالطبع فإن ذلك يعني أن عصر الممالك الإسلامية لم يبدأ في الهند إلا في عصر تَضَعضُع سُلطة الخلافة، وبداية ظهور عصر الدول المستقلة (السلجوقية والبويهية وغيرها). فعلى مدى أكثر من ثمانية قرون، تمتد بين تأسيس أُولى الممالك الإسلامية في الهند في القرن الحادي عشر الميلادي (الدولة الغزنوية)، وبين سقوط سلطة آخر ملوك المغول المسلمين في القرن التاسع عشر مع إخضاع الهند للتاج البريطاني، «ظل المسلمون يتداولون حكم الهند دولة بعد دولة، حتى جاء الإنجليز إليها تجارًا، فأكرموهم، وأتاحوا لهم فرصة المتاجَرة، ومنحوهم كثيرًا من الامتيازات، فكانت الباب الذي دخلوا إلى السيطرة منه شيئًا فشيئًا، حتى تم لهم القضاء على الحكم الإسلامي نهائيًّا في سنة ١٢٤٧ هجرية/١٨٥٧ ميلادية»، ومعنى ذلك «أن الحكم [الإسلامي] ظل في الهند ثمانية قرون ونصفًا، كان المسلمون فيها هم السادة والحكام، وكانت الشريعة الإسلامية هي الأساس العام لحكم هذه البلاد».[9]

وقد تطور وضع الإسلام، على مدى هذه الفترة الطويلة، من مجرَّد مملكةٍ محدودة أسَّسها الغزنويون في الشمال إلى دولةٍ مترامية الأطراف بسطَت سيادتها على شِبه القارة الهندية بأسْرها تقريبًا، التي دانت لسلاطين المغول المسلمين، الذين جعلوا من دلهي

---

[8] يقرر ماركس: «أن أشكال التنظيم الاجتماعي المجمدة الرتيبة [القائمة في الهند] قد تحلَّل معظمُها، وهي آخذة في الزوال. ولا يحصل ذلك نتيجة التدخل الوحشي لجُباة الضرائب، والجنود البريطانيين، بقدر ما يحصل تحت تأثير الآلة البخارية ونظام المزاحمة [المنافسة] الحرة الإنجليزي. فقد كانت هذه الجماعات العائلية القروية ترتكز على الصناعة الحِرَفية، جامعة بطريقةٍ خاصة نوعية، النسيج، والغزل، وزراعة الأرض بوساطة اليد؛ الأمر الذي كان يؤمِّن لها الاستقلال. إن التدخُّل الإنجليزي قد دمَّر هذه الجماعات الصغيرة نصف البربرية، ونصف المتمدنة، بتقويضه ركائزها الاقتصادية». انظر: مرقص، إلياس، الماركسية والشرق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٦٨م، ص٢٠٨.

[9] النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٥٩م، ص٤٠٣–٤٠٤.

عاصمة حُكمهم. وبطبيعة الحال، ما كان من الممكن أن يستقر الإسلام في حكم هذا البلد الشاسع، وأن تكون «شريعته — كما قيل — هي الأساس العام لحُكم البلاد»، من دون أن ينفتحا على النحو الذي يتَّسعان فيه لأوضاع التعدُّد الديني، والمذهبي، والثقافي، الذي يزخر به هذا البلد الكبير. وفي كلمةٍ واحدة، إن الثراء الثقافي والديني والحضاري، الذي تتميز به الهند كان لا بد من أن ينعكس على الكيفية، التي تُبلوِر لها حضور كلٍّ من الإسلام وشريعته على النحو الذي تميزا معه بالمرونة والانفتاح. وليس من شكٍّ في أنه لم يكن من الممكن تحقيق هذا الضرب من المرونة والانفتاح إلا عبْر تفكيرٍ يركِّز على المبادئ الكُبرى، والمقاصد الكلِّية، ولا يخضع لمحدودية المنطوقات النصِّية.

ولعلَّ أهم ما يلاحظه المرء أن مرونة الإسلام الهندي وانفتاحه قد بلغَت ذروتها في عهد الدولة، التي تحقَّقَت معها السيادة شِبه الكاملة للإسلام على الهند؛ وهي دولة ملوك المغول. ويرتبط ذلك، فيما يبدو، بترامي أطراف هذه الدولة، التي شملَت رقعتها شبه القارة بأكملها من جهةٍ، وباستمساك الكثيرين من أهلها بدياناتهم وثقافاتهم القديمة من جهةٍ أخرى؛ وعلى النحو الذي دفع إلى ضرورة تبنِّي سياسةٍ متسامحة لا تسمح فحسب لأصحاب هذه الديانات القديمة باستمرار الاعتقاد فيها، بل بعدم حرمانهم من المشاركة في الشأن العام دون التمييز ضدهم.[١٠] ولعلَّ ذلك يرجع إلى تجذُّر التجربة الدينية وتنوعها في الهند على النحو الذي لم تُتَح معه للإسلام فرصة إزاحة الأديان القائمة، واضطراره إلى الاحتفاظ بها إلى جواره؛ على عكس ما حصل في مناطق أخرى استطاع معها الإسلام أن يُخلي الساحة لنفسه على نحوٍ كامل. وهكذا، إن البيئة المنبنية على التعدُّد الديني والثقافي قد فرضَت ضرورة التزام سياسةٍ تقوم على التسامح؛ ما أتاح للإسلام أن يتجاوز ضِيق «الحرف» إلى رحابة وانفتاح «الروح». ولقد بدا أن رحابة «الروح» قد بلغَت، أحيانًا، حد ما بدا أنه التغليب لها على تحديدات «الحرف» وقيوده؛ بما ينكشف عنه جليًّا عصر السلطان جلال الدين أكبر على مدى النصف الثاني من القرن العاشر الهجري.

---

[١٠] «وجد الهندوس في أكبر وعهده ما لم يجدوه من قبل؛ بل وجدوا ما لم يكونوا يحلمون به، أو يتخيلونه، وهو عقْد مصاهرات بينهم وبين الملك وأبنائه وأمرائه، ودخول كثير منهم في حاشيته، وتغلغل نفوذهم في إدارة الحكم، كل هذا جعل منهم رعايا مخلصين متفانين، بعد أن كانوا من ألد أعداء الأباطرة والحكام المسلمين، وكانت هذه السياسة الجديدة لأكبر تعتبر انقلابًا هامًّا في سياسة حكم المسلمين للهند.» انظر: المصدر السابق، ص٢١٢.

فقد «أدرك أكبر — كغيره من سلاطين المغول الكبار — أنه لا يمكن حكم بلاد الهند الواسعة، وإقرار الأمور فيها إقرارًا حقيقيًّا إلا بقيام المؤاخاة والألفة بين أهلها على اختلاف مِللهم، وتبايُن أعراقهم ونِحَلهم».[١١] ولعلَّ هذا الإدراك هو ما يقف وراء تبنِّيه فلسفةً للحكم تقوم على أن «المُلك نعمة من نعم الله، ويتجلى العرفان بها في حسن إدارة الحاكم لحكومته على وجهٍ يجعل رعاياه يتفانون في طاعته. وعلى هدْي هذه الغاية، حاول أن يمزج نفسه بالهند وشعوبها من مسلمين، وهنادكة، مزجًا عميقًا، لينقلب هو وبلاده، آخر الأمر، إلى وحدة لا تنقسم أو تتجزأ، فمضى يعمل على انضواء الهنادكة جميعًا تحت راية الحكم الإسلامي عن رضًا وقبول بتأليف قلوبهم».[١٢] وهكذا، تعود آلية «تأليف القلوب»، التي عمل بها الإسلام على عهد النبي وخليفته الأول أبي بكر للاشتغال في الهند على عهد «أكبر» بعد أن كان عمر بن الخطاب قد أوقف العمل بها حين أدرك أن الإسلام قد حقق انتصاره على النحو الذي لم يعد معه في حاجة إلى دعم غير المؤمنين. لكنه يَلزم التنويه إلى أنه إذا كان مبدأ «تأليف القلوب» قد عمل في صدر الإسلام في شكل دفع أعطياتٍ لغير المؤمنين به، فإنه سوف يعمل في الهند في صورة رفع الأعباء المالية المفروضة عن كاهل غير المسلمين، مع السماح لهم بالمشاركة الفعالة في المجال العام، إلى حد قيادة الجيوش؛ وما يعنيه ذلك من أن حروب المسلمين في الهند لم تكن آنذاك حروب «دين»؛ بل كانت حروب «دولة» لا تمايز بين رعاياها.

ولعلَّ هذا التصوُّر للمُلك لا يقوم على «القوة»؛ بل على «رضا المحكومين»[١٣] يتفرع عن حقيقة اجتماع المُلك والاجتهاد في شخص «أكبر»؛ وهو ما يبين عنه «مرسوم العصمة»، الذي أقر فيه علماء عصره بأهليته للاجتهاد. فإن «جمهور العلماء — حسبما يقول نص المرسوم — من الذين تضلعوا في العلوم النقلية، وفاقوا أقرانهم في الفنون العقلية، وعُرِفُوا

[١١] الساداتي، أحمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٩م، ج٢، ص١٣١.

[١٢] المصدر نفسه، ج٢، ص١٢٩.

[١٣] فقد كانت مملكة الهند إلى زمان السلطان أكبر «غير مرتكنة على قواعد ثابتة وأنظمةٍ مقررة؛ بل كان السيف وحده حكمًا، وكانت الثورات متصلة، وأهواء الأشخاص هي الغالبة، فسيَّر أكبر دولته على أصول إدارةٍ جديدة، فارسية مغولية، غاية في الضبط والدقة، ورفع استبداد الأمراء والملوك، فأرضاهم، وأراح الرعايا من ضررهم». انظر: النمر، عبد المنعم، الإسلام في الهند، مصدر سابق، ص٢١٥.

بالورَع، والأمانة، وصدق الطوية، يعلنون، بعدما تدبروا معاني الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وأمعنوا في مغزى الأحاديث الشريفة «**إن أحبَّ الناس إلى الله يوم القيامة إمامٌ عادل**»، و«**من يُطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصِ الأمير فقد عصاني**»، وتفطَّنوا إلى غيرها من الشواهد العقلية والدلائل النقلية، يعلنون، بعد كل ذلك أن السلطان العادل أرفع درجةً عند الله من العالِم المجتهد، وكذلك يصرِّحون بأن سلطان الإسلام، أمير المؤمنين، ظل الله في الأرض، الملك الغازي أبا الفتح جلال الدين محمد أكبر هو أعدل الملوك، وأعقلهم، وأعلمهم. فإذا عرضَت مسألة من المسائل، التي تضاربَت فيها أقوال الأئمة المجتهدين، وأراد الملك أن يعزِّز جانبًا، أو يرجِّح رأيًا، مستنِدًا إلى ثقوب ذهنه، ونضوج رأيه، إذا عرضَت مسألةٌ كهذه، وقطع الملك فيها بشيء تسهيلًا للعامة، وتحسينًا لإدارة الملك، وجب على الجميع الخضوع لأمره، والعمل به، وكذلك إذا أصدر الملك أمرًا لا يعارض النص، ويكون فيه ترفيه عن الأمَّة، وجب العمل بمقتضاه على كل واحد، والذي يخالف أمره من رعيته يستحق العذاب في الآخرة، والخسران في الدين والدنيا جميعًا».[١٤] وعلى الرغم من أن الأمر لا يتجاوز حدود ترجيح السلطان لرأي من آراء الفقهاء (تسهيلًا للعامة، وتحسينًا للملك)، أو إصدار أمر لا يعارض النص (ويكون فيه ترفيه الأمَّة)، فإن هناك من يرى «في ثنايا [هذا المرسوم] من دواعي الفساد والإلحاد في الدين»؛[١٥] على النحو الذي يُخرِج «أكبر» من دين الإسلام.

وهنا يَلزم التنويه إلى أن ما جرى اعتباره «من دواعي الفساد والإلحاد في الدين» لم يكن إلا إدراك الوجه الذي تكون معه الشريعة «رحمة للعالمين» حقًّا؛ وحيث يكون فيها «التسهيل للعامة، والتحسين للمُلك، والترفيه عن الأمَّة». ولقد تبدَّى هذا الوجه الإنساني الرحيم للشريعة فيما مضى إليه «أكبر» من «إزالة الفوارق بين المسلمين والهندوس في دفع الضرائب؛ بل رفع الضرائب، التي كان يدفعها الهندوس عند زيارتهم لأماكنهم المقدَّسة، وفتح بابه للشَّاكِين، وجعل على بابه ناقوسًا يدقه كل من أراد أن يقدِّم شكواه إليه، وأعان الزراع، وثبَّت ملكياتهم للأرض، وتجاوز عن ديونهم المتأخرة. ومنع الزواج قبل سن الرشد، وأباح للأرامل الهندوسيات الزواج، وكُن لا يتزوجن، كما منع المرأة من إحراق

---

[١٤] الندوي، مسعود، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مصدر سابق، ص٨٤–٨٥.

[١٥] المصدر نفسه، ص٨٥.

نفسها إذا مات زوجها، وامتنع عن جعل أُسارى الحرب عبيدًا، وأمر حكَّامه أن يحيطوا علمًا بأحوال رعيتهم، ويعاملوا الناس معاملةً خاصة، ويحسنوا إلى الفقراء، وألا يعفوا عن المجرمين، ولا يقبلوا الهدايا، ولا يعترضوا على المخالفين لهم في الدين، فهم إن كانوا على الحق فلا يصح الاعتراض عليهم، وإن كانوا على الباطل فهم مرضى يجب الرفق بهم، ثم عليهم أن يلاحظوا دخل الناس وخرجهم، حتى إذا زاد خرجهم كان ذلك دليلًا على اكتساب حرام، ومنع اغتسال النساء والرجال في الأنهار سويًّا، كما منع شُرب الخمر وعصْرها، [ومنع] مشي النساء كاشفاتٍ وجوههن، ومنع جَبْر أحدٍ على الإسلام، ومن أُجبِر فله الخيار، وجعل للناس الحرية التامة في اعتناق أي دين يريدون.»[١٦]

وإذ رأى البعض في هذه الإجراءات أنها تكاد تكون تحقيقًا لقيَم المساواة، والعدالة، والحرية، والرفق، ورفع الظلم، وعدم التمييز، وغيرها من القيَم الإنسانية الكُبرى، فإنه يكون من المنطقي أن ينتهي هؤلاء إلى أنه «لا يمكن لأحد من المسلمين الواسعي الأفق أن يعترض على أكبر في سياسته، أو معظمها على الأقل؛ بل إنهم يرَون في عدل أكبر وسياسته نحو رعاياه صورةً من صور المبادئ الإسلامية العادلة، التي تحرص على العدل بين جميع الرعايا».[١٧] ولقد بلغ الحرص على العدل بين جميع الرعايا، بصرف النظر عن اختلافهم في الدين، أنه قد أصبح المحدد الرئيس لعلاقة أكبر بفقهاء عصره. فقد «كان أكبر، في أول أمره، ميَّالًا إلى العلماء والصلحاء، وكان يتَّبع أحكام الشريعة، ويحترم الصوفية، ويحضر بنفسه في مجالسهم، وكان للعلماء [أو الفقهاء] الكلمة النافذة في سياسة البلاد، وشئون العباد، ولكنهم كانوا لا يعاملون من خالفهم في دينهم معاملة العدل والمساواة، وكان أكبر لا يحب أن يعمل بهذه الخطة [القائمة على التمييز، وعدم التسوية بين الرعايا]، فأخذ يتبرأ منهم، فلم يبقَ عنده من العلماء إلا من يوافقه على سياسته، ويحذو حذوه في إدارة شئون المملكة، التي كان أكثر أهلها من غير المسلمين.».[١٨] وغنيٌّ عن البيان أن حرص «أكبر» (والفقهاء الموافقين له) على العدل والتسوية بين الرعايا جميعًا (بصرف النظر عن اختلافهم في الدين) قد جعلهم يقدِّمون مبادئ الشريعة وقيَمها الكُبرى (التي تقف وراء منطوقاتها النصِّية) على ما فيها من التكاليف والأحكام الإجرائية (التي لا يلغي

---

[١٦] النمر، عبد المنعم، الإسلام في الهند، مصدر سابق، ص٢١٣.

[١٧] المصدر نفسه، ص٢١٢.

[١٨] المصدر نفسه، ص٢١٤–٢١٥.

النص عليها أنها تكون، في لحظةٍ بعينها، مجرَّد أداةٍ تتحقق من خلالها المبادئ الكُبرى للشريعة).

وبطبيعة الحال، إن أولئك، الذين لا يعرفون من الشريعة إلا جانبها الإجرائي النصِّي، قد راحوا ينظرون إلى الفقهاء، الذين تجاوزوا هذا الجانب الإجرائي النصِّي في الشريعة، إلى ما يقف وراءه من القيَم الكُبرى كالعدل والمساواة، على أنهم من «علماء السوء الذين يأتون المنكرات وقبائح الأعمال مستظلين بظل البدعة الحسنة».[19] ومن المنطقيِّ أيضًا، أن يصرِّح هؤلاء المتمسكون بالجانب الإجرائي النصِّي في الشريعة برفضهم المُطلق لمبدأ البدعة الحسنة انطلاقًا من أن «البدعة — على قول المجدِّد السرهندي [١٠٣٤ هجرية] — إما رافعة للسنة أو ساكتة عنها، والساكتة لا بد وأن تكون زائدة على السُّنة، فتكون ناسخة لها في الحقيقة؛ لأن الزيادة على النصِّ نسخٌ له، فالبدعة كيف كانت تكون رافعة للسنة، ونقيضة لها، فلا خير فيها ولا حُسن.»[20] وهكذا، يؤسِّس رفضه للبدعة على أنها تكون رافعة للسُّنة في كل الأحوال؛ بما لا بد من أن يئول به الحكم بقبحها على الدوام. ولعلَّ المراوغة، هنا، تتمثل في تضييقه للأصل الذي سيؤسِّس عليه حكمه على البدعة بالقبح، حيث جعله «السُّنة»، التي هي أضيق بكثير من قواعد الشريعة وأصولها الكلِّية. ولو أنه جعل اتفاق البدعة، أو عدمه، مع قواعد الشريعة وأصولها الكلِّية هو المعيار الذي يؤسِّس عليه حكمه على البدعة لما كان قد انتهى إلى الحكم بقبحها في كل الأحوال. ومن حُسن الحظ أن اعتبار البدعة في إطار اتفاقها، أو عدمه، مع قواعد الشريعة، وأصولها الكلِّية، كان هو الموقف المعتمَد تقريبًا عند الكثيرين من فقهاء الإسلام. ومن هنا، ما جرى المصير إليه من أن «البدع الحسنة متَّفَق على جواز فعلها، والاستحباب لها، ورجاء الثواب لمن حسُنَت نيَّته فيها، وهي كل مبتدَعٍ موافق لقواعد الشريعة غير مخالف لشيء منها، ولا يَلزم من فعله محذورٌ شرعي؛ وذلك نحو بناء المنابر، والربط، والمدارس، وخانات السبيل، وغير ذلك من أنواع البر، التي لم تُعهَد في الصدر الأول، فإنه موافق لما جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاونة على البر والتقوى».[21] وهكذا، إن حُسن البدعة، أو قبحها، إنما يُقاس على الأصل الكلِّي الأشمل، الذي «جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاوَنة

[19] الندوي، مسعود، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مصدر سابق، ص١٠٨.

[20] المصدر نفسه، ص١٠٩.

[21] أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، مطبعة النهضة الحديثة، مكة، ١٩٨١م، ص٢١.

على البر والتقوى» في إشارة، بطبيعة الحال، إلى قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). وبطبيعة الحال، إن قراءة الحدود الإجرائية النصِّية (في السُّنة وغيرها) لا بد من أن تتحقق في ضوء توجيه هذا الأصل التأسيسي الكلِّي، الذي تقوم عليه الشريعة؛ وهو أصل التعاون على البر والتقوى.

وتبعًا لذلك، كان يَلزم أن تتسع الشريعة لمفهوم البدعة الحسنة، الذي يُحيل إلى ضرب من التفكير فيها لا يكون خاضعًا لمحدودية المنطوقات النصِّية؛ بمعنى النظر إلى المستجدات لا من حيث إنه لا نص عليها؛ بل من حيث ما فيها من المصلحة، التي يَقدر العقل على تحديدها. فإنه لا معنى لمفهوم «البدعة الحسنة» إلا القول بمبدأ «التحسين العقلي»؛ الذي يعني أن ما هو «حسن» لا يكون من «النص» فحسب؛ بل يمكن أن يُبدِعه العقل أيضًا. وهكذا، هناك الكثير مما يبدعه العقل، ويكون حسنًا، على الرغم من أنه يأتي من خارج نصوص الدين، طالما أنه يسهم في التيسير على الناس، وتحقيق مصالحهم (وهُما من قواعد الشريعة). وإذَن، فهو القول بما سوف يقرره الطهطاوي نفسه؛ لاحقًا، من أنه ليس كل مُبتدَعٍ مذموم؛ بل إن منه الكثير مما يدخل تحت مظلة «الحسَن/المقبول»، على الرغم من صدروه عن العقل. وإذ يدرك المرء أن القول بالتحسين العقلي يعني، في العمق، أن قيمة «الحُسن» تكون كامنة في الفعل المحكوم عليه به، وأن الشريعة حين تقرر حسن هذا الفعل، فإنها لا تفعل إلا أن تخبر عن الحسن الكامن فيه؛ والذي يقدر العقل على إدراكه طبعًا، فإن ذلك يئول إلى استحالة أن يقرر الشرع شيئًا على غير وفاقٍ مع العقل. ويعني ذلك أن كل ما يصدر عن العقل المنضبط، وليس على المَيل والهوى، لا بد من أن يكون على وفاقٍ مع الشرع، حتى وإن لم يصرِّح به؛ حيث إن الشرع حق، والعقل حق، «والحق لا يمكن أن يضاد الحق»، بلُغة ابن رشد.[٢٢] وهكذا، إن مفهوم «البدعة الحسنة»، الذي عوَّل عليه السلطان أكبر وعلماؤه، يكاد ينتهي إلى إدخال العقل والمصلحة في تركيب الشرع؛ على النحو الذي يطرح مفهومًا منفتحًا للشرع يقترب من ذلك الذي سوف يطرحه الطهطاوي، حين جعل من مفهوم النواميس الطبيعية، ذات الطبيعة العقلية، أصلًا للشرائع السماوية ذاتها.

---

[٢٢] ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م، ص٣١.

وهكذا، إن كل ممارسةٍ لا يوجد لها ما تنضبط به في نص الشرع، أو في فعل الصحابة، لن يجري النظر إليها على أنها من البدعة المرذولة المقترنة بالضلالة؛ بل إنها مما يمكن أن يدخل بالعقل تحت مظلة «البدعة الحسنة». ولأن لأهل الهند عاداتهم، وتقاليدهم، وثقافتهم، على العموم، التي قد لا يكون للكثير منها أصولٌ تنضبط بها في نص الشرع، فإنه كان لا بد من أن يتبلور مفهوم «البدعة الحسنة»؛ لكي يستوعبها طالما كانت مقبولة في العقل. وكمثالٍ، يمكن الإشارة إلى أعراف أهل الهند بخصوص أبقارهم المقدَّسة؛ فإذا بلغ تقدير أهل الهند لأبقارهم حد تقديسها، فإن تفاعل الإسلام مع هذا العُرف الهندي المستقر قد جعل بعض سلاطين المسلمين يقررون، تقربًا من الرعية غير المسلمين، عدم الإذن بذبح الأبقار، على الرغم من أن الشرع يأذن بذلك.[٢٣] وليس من شكٍّ في أن إعمال مبدأ التحسين العقلي، بما يفرضه من تغليب دواعي المصلحة، هو ما يقف وراء تقرير كراهة ذبح الأبقار في بيئةٍ تَعُد ذبحها من المحرَّمات. ولعلَّ ذلك يُعَد استئنافًا للتقليد، الذي دشَّنه عمر بن الخطاب بتعليق سهم المؤلَّفة قلوبهم، على الرغم من كوْنه منصوصًا عليه في القرآن؛ وعلى النحو الذي يكون تعليق عمر للحكم، على الرغم من كوْنه منصوصًا عليه، معادلًا لتقرير الملك الهندي بابور (١٤٨٣–١٥٣٠م) بكراهة ذبح الأبقار، على الرغم من مشروعية ذلك من وجهة النظر الإسلامية. إن ذلك يعني أن فاعلية الحكم الشرعي لا تتوقف، فحسب، على كونه منصوصًا عليه في القرآن؛ بل إن السياق، الذي يحصل فيه الفعل، موضوع هذا الحُكم، هو الذي يؤدِّي الدور الأبرز في تقرير استمرار فاعليته أو تعليقها. فإنه ليس من شكٍّ في أن السياق الخاص بالثقافة الهندوسية هو (وليس سواه) الأصل في الحكم بالكراهة على ذبح الأبقار؛ بما يعنيه ذلك من أن الشريعة تأخذ في اعتبارها السياق الهندوسي الذي تتحرك داخله.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن مبدأ التحسين العقلي يجد ما يؤسِّسه في حقيقة أنه لا يمكن تصوُّر إحاطة الشريعة بجميع الأحكام على كل الأفعال الممكنة الحدوث؛ ليس لأن الأفعال لا تتناهى فحسب، بل (وهو الأهم) لأنها تتباين بحسب اختلاف البيئات الثقافية، بما

---

[٢٣] يوصي الملك المسلم بابور ابنه همايون، في القرن السادس عشر، قبل الاحتلال الإنجليزي للهند: «انتبه بني لما يلي؛ يجب أن تقيم العدل، وأن تلاحظ الحساسيات الدينية وشعائر الناس، حتى الأبقار التي يعبدها بعض الرعية، فلا تذبحها باستفزاز وتحد، بل إن ذبحتَها ففي أماكن خاصة، فهذا يقربك من رعيتك حتى أهل الذمة منهم.»

تشتمل عليه من العادات والأعراف، التي تكون بمثابة الشروط، التي تجعل هذه الأفعال قابلة للتحقُّق. ولعلَّ هذا الاختلاف هو ما يقف وراء رفض الإمام مالك العمل بأحكام مدوَّنته الفقهية خارج البيئة الثقافية (الخاصة بالمدينة)، التي نشأَت فيها؛ لأن ذلك يكون جالبًا العسر والمشقة على الناس في غيرها من البيئات. وإذَن، إن توسيع نطاق الشريعة؛ لكي لا تخاصم تقاليد الثقافة الهندية، إنما يجد ما يدعمه في ممارسة الصحابة (عمر بن الخطاب بتغليبه دواعي المصلحة على الحكم المنصوص عليه في القرآن)، وأصحاب المذاهب الفقهية (الإمام مالك بربطه منظومة الأحكام الشرعية بالبيئة الثقافية التي تنشأ فيها).

وهكذا، أدرك ملوك المسلمين أن استقرار حكمهم في الهند يرتبط بضرورة أن يبلوروا نوعًا من الفهم المنفتح للشريعة؛ على النحو الذي يجعل حكمهم متسعًا لمشاركة غير المسلمين. ولقد ظل الإسلام على انفتاحه (إلى الحد الذي راح معه يحمل السمات الخاصة للثقافة الهندية) حتى مجيء القرن التاسع عشر، الذي شهد زوال الحكم الإسلامي في الهند، بعد أن سقطَت بالكامل في قبضة غُزاة الشمال القادمين من وراء البحار. فقد أصدر علماء الهند حينها فتواهم بإعلان الهند دارًا للحرب؛ بما يعنيه هذا الإعلان من بدء تبلور الشريعة كإطارٍ للجهاد والمدافعة، أو حتى المحاربة. وهكذا، على الرغم من أن البعض كانوا «يُطلقون عباراتٍ بأن الهند لا تصير دار حرب ما دامت شعيرة من شعائر الإسلام تُقام فيها»، فإن الشاه عبد العزيز (الابن الأكبر للإمام شاه ولي الله الدهلوي ١٧٤٦–١٨٢٣م)، قد أصدر فتواه القاضية بأن «إمام المسلمين قد أصبح الآن لا حول له، ولا تُنفذ أحكامه، والحل والعقد صار بيد المسيحيين الإنجليز، حتى لم يعد أحد يستطيع دخول دلهي إلا بإذنهم، وهم يحصِّلون الخراج، ويعيِّنون الموظفين، ويدفعون المرتبات، ويشرفون على القضاء، والأمن، وتنفيذ الأحكام، وهم، وإن كانوا لا يتعرضون للشعائر الدينية، مثل الصلاة، والأذان، والذبح، والأعياد، إلا أن الأمور الأساسية في الإسلام لا يحترمونها، ولا يدعونها في يد أصحابها، فوق أنهم يهدمون المساجد بغير اكتراث … من أجْل هذا تصير كل بلادٍ يقبض عليها الإنجليز بهذا الشكل قد انتقلَت من دار الإسلام إلى دار الحرب».[٢٤] وعلى الرغم من أن إعلان الهند دارًا للحرب كان عملًا سياسيًّا يستهدف، أساسًا، إثارة محفِّزات الجهاد ضد الأوروبيين، فإنه كان لا بد من أن يترك تأثيره الكبير على تصوُّر الشريعة.

[٢٤] النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، مصدر سابق، ص٤١٦–٤١٧.

ولعلَّ المظهر الرئيس لهذا التأثير يتبدَّى في أنه فيما كان يجري النظر إلى الشريعة، حين كانت الأساس العام لحُكم الهند، من زاوية المبادئ والمقاصد الكلِّية الموجَّهة لأحكامها وحدودها، فإن النظر إليها، مع القضاء على الحكم الإسلامي في الهند، سيتحول إلى التركيز على الأحكام الجزئية والتحديدات الإجرائية. وبطبيعة الحال، إذا كان النظر إلى الشريعة من زاوية مبادئها الكلِّية قد جعلها تتسع لتستوعب التنوع الديني والثقافي في الهند؛ على النحو الذي انعكس في الازدهار، الذي جعل الهند مطمَعًا للأوروبيين أنفسهم، فإن النظر إلى الشريعة، في المقابل، من زاوية أحكامها وتحديداتها الجزئية سوف يؤدِّي إلى تكريس ضروبٍ من التمييز والتفاوت، التي ستنتهي (وهو ما حصل فعلًا) إلى تقسيم الهند، وتهديد وحْدتها.

(٢) إرهاصات تسييس الإسلام: الأفغاني

لعله سيكون من المنطقي — والحال كذلك — أن يبدأ تبلوُر التفكير في استعادة التراث/الشريعة ملاذًا للمسلمين في مواجهة الحداثة/الأزمة، مع أحد رجال الإصلاح القادمين من المجال الهندي؛ وهو السيد جمال الدين الأفغاني. فحين جاء الأفغاني إلى مصر، في مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر، كان قد مضى ما يزيد على القرن من الاشتغال الإمبريالي للحداثة في الهند؛[٢٥] على النحو الذي أدخلها مرحلة الأزمة الشاملة تقريبًا. وكانت مصر نفسها قد وقعَت في قبضة الوصاية الأوروبية الضاغطة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الوجه الإشكالي للحداثة في المجال الهندي كان هو الذي حدد تفكير الأفغاني فيها، وفي كيفية مواجهتها؛ حيث يُقرُّ الرجل أن «عقله قد تثقف في الهند».[٢٦] ولأن الإسلام كان جزءًا أصيلًا من المجال الهندي الواسع، فإن الأفغاني قد انخرط في الجدل حول هذه الإشكالية؛ إلى حد أنه قد خصص رسالته في «**الرد على الدهريين**» لتفنيد آراء الإصلاحيين المسلمين الهنود (من أتباع مدرسة السيد أحمد خان)، الذين جعلوا من جامعة عليكرة

[٢٥] الأفغاني، الآثار الكاملة، العروة الوثقى، تقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ج٣، ص١٤٦.

[٢٦] المخزومي، محمد باشا، خاطرات جمال الدين الأفغاني، تقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ص٧٧.

ساحةً لنشر الأفكار والعلوم الأوروبية الجديدة. وقد أدار الأفغاني استراتيجيته، في مواجهة هذه الإشكالية، ليس، فحسب، على تأكيد عدم إنتاجية منظومة الأفكار الأوروبية الحديثة، أو ما أسماه بالعلوم الجديدة، في عالم الشرق،[٢٧] بل سعى (وهو الأخطر) إلى إبراز ما تنتهي إليه من تفكيك الروابط والأبنية الاجتماعية التقليدية السائدة في هذا العالم؛ على النحو الذي أدَّى إلى تصدُّع ملامح العالم القديم من دون إمكانية الانخراط في نظام العالم الجديد.[٢٨] وبطبيعة الحال، راح يرتب على ذلك أن هذه العلوم الغربية الجديدة إنما تُمثِّل

---

[٢٧] فقد «شيَّد العثمانيون والمصريون عددًا من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف منهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف والصنائع والآداب، وكل ما يسمُّونه تمدُّنًا، وهو، في الحقيقة، تمدُّن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة، وسير الاجتماع الإنساني. فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدَّموا لأنفسهم من ذلك، وقد مضَت عليهم أزمانٌ غير قصيرة؟ هل صاروا أحسن حالًا مما كانوا عليه قبل التمسك بهذا الحبل الجديد؟ هل استنقذوا أنفسهم من أنياب الفقر والفاقة؟ هل نجَوا من ورطات ما يلجئهم إليه الأجانب بتصرفاتهم؟ هل أحكموا الحصون، وسدوا الثغور؟ هل نالوا بها المنعة ما يمنع غارة الأعداء عليهم؟» وغيرها من الأسئلة، التي يريد التأكيد بها على عدم فاعلية العلوم والمعارف الغربية في المجتمعات الإسلامية. انظر: الأفغاني، الآثار الكاملة، مصدر سابق، ج١، ص١١٢.

[٢٨] فإذ عمد بعض من المتَّصلين بالحياة الأوروبية الجديدة إلى «العمل بما وصل إليهم من العلم [الجديد]، فقلبوا أوضاع المباني والمساكن، وبدَّلوا هيئات المآكل، والملابس، والفرش، والآنية، وسائر الماعون، وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدُّوها من مفاخرهم، وعرضوها معرض المباهاة، فنسفوا، بذلك، ثروتهم إلى غير بلادهم، واعتاضوا عنها أعراض الزينة مما يروق منظره، ولا يُحمَد أثره، فأماتوا أرباب الصنائع من قومهم، وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم على أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة من الحاجيات والكماليات الجديدة؛ لأن مصانعهم لم تتحول إلى الطرُز الجديدة، وأيديهم لم تتعود على الصنع الجديد، وثروتهم لا تسع جلب الآلات الجديدة من البلاد البعيدة، وهذا جدْعٌ لأنف الأمَّة يشوِّه وجهها، ويحط بشأنها. وما كان هذا إلا لأن تلك العلوم وُضِعت فيهم على غير أساسها، وفاجأَتهم قبل أوانها». انظر: المصدر السابق، ص١٢٢. ولقد كان ذلك هو، تقريبًا، ما انتهى إليه كارل ماركس نفسه الذي كتب في مقالته عن «السيطرة البريطانية في الهند»، التي نشرها عام ١٨٥٣م: «ما من شكٍّ في أن المصائب، التي أنزلها الإنجليز بالهند، هي أعمق بكثير من كل ما حل بها في الماضي. فكل الحروب، والغزوات، والثورات، والفتوحات، والمجاعات [السابقة على الإنجليز] أصابت الهند سطحيًّا. أما إنجلترا، فقد دمَّرَت أُسس النظام الاجتماعي، دون أن تُبدي، حتى الآن، أية رغبة في بناء أي شيء.» انظر: مرقص، إلياس، الماركسية والشرق، مصدر سابق، ص٢٠٥.

تهديدًا مباشرًا للهُوية الإسلامية، بما ينبني على ذلك من وجوب استعادة الدين/الشريعة سلاحًا يستنهض به الأمَّة، ويحمي به ما يرى أنها هويتها المهددة.[٢٩]

وإذ انتهى الأفغاني — والحال كذلك — إلى أن «مَن طلب إصلاح الأمَّة بوسيلةٍ سوى [الدين] فلن يزيد الأمَّة إلا نحسًا ولا يكسبها إلا تعسًا».[٣٠] فإنه قد ربط ضياع الدين، وطروء الخلل على الأمَّة، من ثَم، بما تعرضَت له منظومة الخلافة من الانهيار الفعلي في العصر العباسي. فقد «بدأ الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم، والتفقُّه في الدين، والاجتهاد في أصوله وفروعه، كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثُرَت، بذلك، المذاهب، وتشعَّب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة، إلى حدٍّ لم يسبق له مثيلٌ في دينٍ من الأديان، ثم انثلمَت وحدة الخلافة إلى أقسام: خلافةٌ عباسية في بغداد، وفاطميةٌ في مصر والمغرب، وأمويةٌ في أطراف الأندلس، تفرَّقَت بهذا كلمة الأمَّة، وانشقَّت عصاها، وانحطَّت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطَت هيبتها من النفوس، وخرج طلَّاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة».[٣١] وهكذا، يلامس الأفغاني، على نحوٍ صريح، فكرة أن ابتعاد الأمَّة عن الدين، بكل ما ترتَّب على ذلك من التردي والخلل، إنما يرتبط بالانهيار الفعلي لمؤسسة الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. ولا بد، بطبيعة الحال، من أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين (لكي تسترد الأمَّة مجدها السابق) مشروطةً باستعادة الخلافة؛ بما يعنيه ذلك من ابتداء تبلوُر «المسألة السياسية» كمركزٍ للتفكير في أزمة الإسلام والأمَّة في العصر

---

[٢٩] «فعلاج الأمَّة الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب، وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمَّة، ولأن جرثومة الدين متأصِّلة في النفوس بالوراثة من أحقابٍ طويلة، والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نورٌ خفي من محبَّته، فلا يحتاج القائم إلى إحياء أمر الأمَّة إلا إلى نفخةٍ واحدة يسْرِي نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشئونهم، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحقة نُصب أعينهم، فلا يعجزهم بعدُ أن يبلُغوا بسَيرهم مُنتهى الكمال الإنساني.» انظر: الأفغاني، الآثار الكاملة، العروة الوثقى، مصدر سابق، ج١، ص١١٤.

[٣٠] المصدر نفسه، ج١، ص١١٥.

[٣١] المصدر نفسه، ج١، ص١٢٥.

الحديث. ولسوء الحظ، إن هذا النوع من التفكير، الذي يردُّ الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين في الانهيار الذي أصاب الخلافة هو الذي قاد، في النهاية، إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا، ما يمكن قوله من أن الأفغاني هو نقطة البدء في المسار الطويل لتسييس الإسلام، الذي انطلق من الهند في القرن التاسع عشر، وتكاد دولة الإسلام في العراق والشام (داعش) تكون هي ذروته الآن.

لعلَّ ما يؤكِّد مركزية الهند، في ابتداء التفكير الذي يرجع بالأزمة إلى التردي السياسي للإسلام، هو ما يبدو من أن «الخلافة» كانت هي إحدى مسائل الخلاف الجوهرية بين الأفغاني وخصمه الكبير السيد أحمد خان؛ وذلك على الرغم من الإلحاح الشائع على مركزة الخلاف بينهما حول الموقف من العلوم والأفكار الغربية الجديدة؛ إذ لم يكتفِ السيد أحمد خان بالمصير إلى أن بمقدور المرء أن يكون مسلمًا حقيقيًّا مع الاعتقاد في جدوى العلوم والأفكار الأوروبية وتبنِّيها أيضًا من جهةٍ، ومن دون أن يتمسك بوجوب الخلافة من جهةٍ أخرى؛ بل إنه قد راح يتشكك في مدى مشروعية فكرة الخلافة ذاتها. فالملاحَظ أنه قد مضى إلى أن في استمرار بقاء مؤسسة الخلافة (بعد الخلفاء الأربعة الأوائل) خروجًا مؤكَّدًا على سنة النبي الكريم، التي تقضي ببقاء الخلافة بعد رحيله لمدة ثلاثين عامًا فقط، يأتي بعدها الملك العضوض (المستبد). «وبالتالي، فإنه لا يمكن، بعد انقضاء مدة الثلاثين سنة، التي ذكرها الرسول في حديثه، اعتبار أي حاكمٍ مسلم في أي بلدٍ إسلامية «خليفة»؛ بل هو مجرَّد حاكم، حتى ولو أطلق الحاكم على نفسه لقب «خليفة»، فهو ليس كذلك؛ لا هو خليفة لرسول الله ﷺ، ولا هو خليفة لخليفة رسول الله.»[٣٢] إن ذلك يعني أن الخلافة ليست سلطة مأمورًا بها من النبي الكريم؛ ما ينفي عنها أن تكون «سُنةً نبوية» واجبة الاتباع؛ بل إنها محض ممارسة تاريخية ناسبَت ظروف الواقع القائم آنذاك. وهكذا، إن «خلافة أبي بكر لم تكن خلافة بالمعنى الديني، بمعنى أنه لم يكن يمتلك أي سلطة دينية، بل كانت حدود سلطته تقف عند مجرَّد ضمان استمرار سنة الرسول وتعاليمه، وكذلك النظر في أمور المسلمين، وتحقيق ما هو في صالحهم، ولم يكن يحق له أن يُحلَّ حرامًا، أو يُحرِّم حلالًا، ولا أن يأتي بسُنةٍ جديدة غير سنة رسول الله ﷺ، فضلًا عن أن يلغي، أو ينسخ أي تعاليم دينية، ولن يستطع، أيضًا، أن يشفع لأحد عند الله، أو أن يمحي ذنوب المستغفرين». إذَن، الخلافة منصب سياسي يجد أساس مشروعيته في تحقيق

[٣٢] المصدر نفسه.

مصالح المسلمين في الدنيا؛ وليس من الممكن، أبدًا، اعتبار الدين أساس مشروعيتها، بل هي محض المصلحة.

ولعلَّه يَلزم القول إن السيد أحمد خان لم يقف عند حد تأكيد أن الخلافة ليست منصبًا يقتضيه الدين، أو حتى عند تصوُّرها تزيُّدًا في الدين، من حيث تمثِّل خروجًا عن المنسوب إلى النبي قوله؛ بل إنه قد تعدَّى إلى الرجوع بأصل التصوُّر، الذي استقر لها إلى تقاليد غريبة عن الإسلام؛ هي تقاليد «الدين الكاثوليكي الروماني، حينما كان رئيس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية يُنظَر إليه على أنه خليفة القدِّيس بطرس، وتابع للمسيح، ويُسمَّى «بابا». كما أن إرشاداته وتعاليمه لا تُناقَش؛ بل تُتَّبع سواء كانت متَّفِقة مع التعاليم الدينية المعترَف بها أم لا.» وإذ يبدو الأمر على العكس من ذلك في التاريخ السياسي للإسلام؛ وذلك حيث «يمكن للمسلمين أن يرفضوا طاعة الخليفة، لو أنه خالف أوامر الله وتعاليم الرسول الكريم. الخليفة المسلم لا يملك السلطة التي تسمح له بأن يأتي بأحكام أو قوانين جديدة على المستوى الديني»، فإن ذلك يعني أن التصوُّر الذي استقر عند المسلمين المتأخرين للخلافة، كمنصبٍ ديني، ليس من الإسلام (دينًا وتاريخًا) أبدًا.

ولقد كان هذا التحديد للخلافة كمنصبٍ سياسي، لا ديني، الآلية، التي استخدمها السيد أحمد خان لتحرير المسلمين الهنود مما بدا أنه يشيع بينهم من أن سقوط حكمهم للهند مؤذن بضياع الإسلام ذاته. وإذَن، على العكس تمامًا من الأفغاني، لم يترتب على السقوط السياسي للإسلام تصدُّعه دينًا؛ أو لم يُعلَّق بقاء الإسلام دينًا على شرط أن يكون الحاكم مسلمًا. يتعلق الأمر، إذَن، بتأكيد عدم وجوب التطابق بين دين المحكومين ودين الحاكمين، طالما أنه يُتاح للمسلم أن يدير شأنه الخاص طبقًا لقواعد دينه. فإن «الحكومة البريطانية قد كفلَت لمسلمي الهند السلام، والأمن، والحرية الدينية، على الرغم من أن دين الحاكمين هو المسيحية، ولكن إن اعتنق أي مسيحي الدين الإسلامي، فإن الحكومة لا تتدخل مطلَقًا، وهو رد الفعل الحيادي نفسه حينما يتحول مسلم إلى المسيحية. ولا علاقة بين الحكومة البريطانية وبين جماعات التبشير المسيحية، ولجماعات التبشير المسيحية الحق في الدعوة إلى الدين المسيحي كما يتسنَّى، أيضًا، لآلاف المسلمين أن يدعُوا لدينهم. وكذلك كل الحقوق المرتبطة بالزواج، والطلاق، والميراث، وكل هذه الأمور، تتم وَفقًا للشريعة الإسلامية، حتى ولو كان القاضي مسيحيًّا، فإنه يحكم وفق أحكام الإسلام». وهكذا، إذا كان قد حاجج ضدَّ أن يكون للخلافة، أو الشأن العام، أصل في الشريعة من حيث المبدأ؛ وما يترتب على ذلك من عدم إمكان الاحتجاج بأن سقوط حكم المسلمين يعني

سقوط الشريعة، فإنه يرى أن حضور الشريعة في المجال الخاص للمسلم الهندي، على الرغم من سقوط حكم المسلمين، دليل على أنها ليست مشروطة بالسياسة.

ومن هنا، ما يرتبه على ذلك من أنه «حين يعيش المسلمون في بلدان عديدة، ويحكمهم غير المسلمين، فإنه لا يصح لحاكمٍ مسلم أن يكون خليفة عليهم. ولا يجب أن يذكر اسم الحاكم في صلاة الجمعة؛ لأن مثل هذه الأعمال تندرج في تصنيف البدعة». وهكذا، تقوم استراتيجية السيد أحمد خان على التفكيك الكامل للارتباط بين الديني والسياسي؛ بما انعكس على تصوُّره للشريعة بناءً مفتوحًا يتجاوب مع التحولات، التي طرأَت على واقع الهند بعد سقوط دولة المسلمين. وإذا كان السيد أحمد خان قد رتَّب على ذلك «أنه لا سلطان لشيخ الإسلام، المقيم في القسطنطينية، على أهل الهند. وأهل الهند يدينون للحكومة البريطانية فحسب. ومن هنا، إن القوانين، التي يمكن تطبيقها على مسلمي تركيا، لا يمكن تطبيقها على مسلمي الهند، كما أن أوامر وأحكام شيخ الإسلام ليس لها أي سلطة دينية على مسلمي الهند»، فإن الأفغاني قد مضى، في المقابل، إلى «أن للدولة العثمانية شأنًا في المسألة الهندية لا يجوز إنكاره، فإن لها عُدَّة كافية، وقوة وافية يمكنها أن تستخدمها لآرائها السياسية متى شاءت، ويسهل عليها أن تستفيد منها إذا أقبلَت عليها بشيء من التدبير. تلك قوة خمسة وأربعين مليونًا من المسلمين أهل السُّنة يعتقدون بأنها دولة الخلافة، وأنها مرمى آمالهم في تخليصهم من أيدي الأجانب، ومكانتها من قلوبهم أعلى من مكانة حاكميهم».[٣٣] وهكذا، فيما يُلِح الأفغاني على ربط مصير المسلمين الهنود بسلطة الخلافة، يحاجج السيد أحمد خان ضد أي اتصال بين الرابطتَين الدينية والسياسية؛ وبالكيفية التي تسمح للمسلم بقبول حكم غير المسلم طالما كان مؤدِّيًا حقوقه وحافظًا لها.

ومن هنا، أقام الأفغاني، على العكس تمامًا من السيد أحمد خان، استراتيجيته على الربط الحاسم بين الديني والسياسي؛ إلى حد تعليق الديني على السياسي. ولعلَّ ما يؤكِّد أن هذا التعليق (للديني على السياسي) قد بدأ تبلوُره في الهند بالذات، إنما يتأتى من إدراك أن الأفغاني لم يكن وحده الذي بالغ في الإلحاح على الوضع المركزي للخلافة. فقد خصَّص الشيخ ولي الله الدهلوي للمسألة كتابًا أسماه «**إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء**» بلغ فيه حد تعليق «إقامة الدين» على نصب الخلافة. فالخلافة عنده «هي الرئاسة العامة في

[٣٣] الأفغاني، الآثار الكاملة، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٥.

التصدِّي لإقامة الدين، بإحياء العلوم، وإقامة أركان الإسلام، والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش، والفرض للمقاتلة، وإعطائهم الفيء؛ والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود، ورفع المظالم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نيابة عن النبي ﷺ».[٣٤] وهو يرى أن هذه الوظائف جميعًا هي وظائف دينية؛ حيث «لو أردْنا أن نعبِّر عن هاته الشُّعب والشئون [التي تتضمنها الخلافة]، وعن الجزئيات بالكلِّيات، وعن الكلِّيات بكلِّيٍّ واحد يشمل كلها، ويكون كجنسٍ أعلى لهذه الأنواع والأجناس جميعًا، لقُلنا: إنها إقامة الدين، فهي تتضمن جميع الكلِّيات التي تدخل في نطاقها جميع الجزئيات».[٣٥] وهكذا، إن تحقيق كل ما يتضمنه مفهوم «إقامة الدين» هو، حسب الدهلوي، موقوف على نصب الخلافة؛ بما يترتب على ذلك من تصوُّر أن في ذهاب الخلافة ذهابًا للدين ذاته. ليست الخلافة مطلوبة، إذَن، لضرورتها للاجتماع؛ بل لإقامة الدين وحفظه.

ولقد انعكس هذا الربط للديني بالسياسي على تصوُّر الشريعة، والإسلام على العموم؛ بمعنى أنه قد جر أصحابه إلى ما يمكن القول إنه النزوع بالإسلام إلى الاصطباغ بسمتٍ جهادي شبه حربي. ومن هنا ما صار إليه الأفغاني من أن «الديانة الإسلامية [قد] وُضِع أساسها على طلب الغلب، والشوكة، والافتتاح، والعزة، ورفض كل قانونٍ يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها، فالناظر في أصول هذه الديانة، ومن يقرأ سورةً من كتابها المُنزَّل، يحكم حكمًا لا ريب فيه بأن المعتقدين بها لا بد من أن يكونوا أول ملة حربية في العالم، وأن يسبقوا جميع الأمم إلى اختراع الآلات القاتلة، وإتقان العلوم العسكرية، والتبحُّر فيما يَلزمها من الفنون، كالطبيعة، والكيمياء، وجر الأثقال، والهندسة، وغيرها، ومن تأمل في آية ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠) أيقن أن منَ صُبغ بهذا الدين فقد صُبغ بحب الغلبة، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهِّل له سبيلها، والسعي إليها بقدر الطاقة البشرية، فضلًا عن الاعتصام بالمنعة، والامتناع من تغلُّب غيره عليه، ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرم المراهنة، إلا في السباقة والرماية، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتمرن عليها».[٣٦] وهكذا، يُضيف الأفغاني إلى تسييس الإسلام «عسكرته»، إلى حد اعتباره «أول ملةٍ حربية

[٣٤] الندوي، أبو الحسن، التفسير السياسي للإسلام، مصدر سابق، ص١٣٩.

[٣٥] المصدر نفسه، ص١٣٩.

[٣٦] المصدر نفسه، ج١، ص١١٨-١١٩.

في العالم»؛ على النحو الذي انفتح معه الباب أمام ما سيحدث لاحقًا من انفجار الإسلام الجهادي الحربي، الذي يصطلي المسلمون وغيرهم بنيرانه الآن. ولقد كان ذلك بعينه هو ما أدركه ابن الأزرق قبل الأفغاني بقرون، حين مضى إلى أن الرباط، الذي لا ينفصم بين الديني والسياسي في الإسلام، إنما يصدر عن سعي الإسلام، أو — كما يجدر بنا أن نقول — المسلمين إلى فرض هيمنتهم على غيرهم. فإن «المِلَّة الإسلامية لَمَّا شُرع فيها الجهاد لِحمل الكافة على إجابة دعوتها العامة طوعًا أو كرهًا، فلا جرم اتحدَت فيها الخلافة [الدين] والملك [السياسة]، ولا كذلك غيرها من المِلَل، فلا ينبغي للقائم فيها [أي تلك المِلل غير الإسلام] بأمر الدين شيء من سياسة الملك، ووجوده فيها إنما هو بالعرَض، والأمر فيها غير ديني؛ إذ لم يُخاطَبوا بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية زادها الله ظهورًا.»[٣٧] وهكذا، إن كون الخطاب موجَّه إلى الملة الإسلامية بالتغلب على غيرها من الأمم لحمْل الكافة على الإسلام، فإن ذلك ما يبرر أن يكون للقائم فيها بأمر الدين شيئًا من سياسة الملك؛ وذلك على عكس المِلل الأخرى، الذين لم يخاطَب أهلها بالجهاد من أجْل نشر دعوتها على قول ابن الأزرق. وهكذا إن الجهاد من أجْل نشر الإسلام طوعًا أو كرهًا هو ما يقف وراء الرباط الحاسم في الملة الإسلامية بين الديني والسياسي؛ بما يؤكِّده ذلك من أن الصبغة الجهادية شبه الحربية هي أحد محفزات ربط الديني بالسياسي، أو هي حتى أحد تداعياته.

وفضلًا عن ذلك، يمكن القول إن ما مضى إليه الأفغاني من إعطاء الأولوية للرابطة الدينية على الرابطة الجنسية، أو القومية، قد كان مما أسهم، بدَوره، في إنتاج ظاهرة الإسلام الجهادي العابر للحدود القومية. فهو يشير إلى «إعراض المسلمين، على اختلاف أقطارهم، عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عُصبتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي، متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقَد».[٣٨] وفي تفسيره لهذا الإعراض عن الجنسيات، يرده إلى «أن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق، وملاحَظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم

[٣٧] ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ج١، ص٩٣.

[٣٨] المصدر نفسه، ج١، ص١٠٤.

الأدنى إلى عالمٍ أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا، جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كُلِّيِّها وجزئيِّها، وتحديد السلطة الوازعة، التي تقوم بتنفيذ المشروعات، وإقامة الحدود، وتعيين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعًا لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس، أو قبِيلة، أو قوةٍ بدنية، وثروةٍ مالية، وإنما تنالها بالوقوف عند أحكام الشريعة، والقُدرة على تنفيذها، ورضاء الأمَّة، فيكون وازع المسلمين، في الحقيقة، شريعتهم المقدَّسة الإلهية، التي لا تميز بين جنسٍ وجنس، واجتماع آراء الأمَّة، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم إلا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها».[39] وهكذا، يظهر جليًّا أن الأفغاني يردُّ الإعراض عن رابطة الجنس (الوطنية) إلى وحدة الشريعة (المُقدَّسة الإلهية)، التي لا تميِّز جنسًا عن آخر؛ بما سوف يترتب على ذلك من اعتبار الشريعة أساس التشكيل السياسي، الذي ينبغي أن يعيش المسلمون في ظله. وبطبيعة الحال، إن ذلك هو ما يؤسِّس عنده لمفهوم «الجامعة الإسلامية»، الذي هو المفهوم الأكثر مركزية في خطابه. وهنا تحسُن الإشارة إلى أن محمد عبده سوف يختلف جذريًّا مع رؤية الأفغاني، التي تجعل الدين الرابطة المحددة لهوية الجماعة؛ حيث إنه إذا كان «المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده، حسب الأفغاني، يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت فقط إلى علاقة المعتقد»، فإن الأستاذ الإمام سوف يرى «الوطن» بما هو المحدد، بمعناه الحقوقي والقانوني الحديث، لهوية الجماعة. والملاحَظ أن عبده يحرِّر مفهوم الوطن من تلبيساته الدينية؛ حيث يجعل له ثلاثة محددات ليس من بينها الدين. فهو يتحدد بأنه «السكن الذي في الغذاء، والوقاء، والأهل، الولد [أولًا]، وأنه [ثانيًا] مكان الحقوق والواجبات، التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيَّان ظاهريَّان، وأنه [ثالثًا] موضع النسبة، التي يعلو بها الإنسان، ويعز، أو يسفل، ويذل، وهو معنويٌّ محض.»[40] وهنا، إذا كانت تجربة الأفغاني الهندية قد جعلَت الأفغاني يرى أنه «لا وطن إلا مع الدين»؛ حيث كان المسلمون الهنود يواجهون، بعد سقوط دولتهم، خطر الذوبان في المحيط الهندوسي الواسع، فإن تجربة محمد عبده المصرية قد أوصلَته إلى أنه «لا وطن إلا مع الحرية، التي إن لم تُوجَد فلا وطن، لعدم الحقوق والواجبات السياسية».[41] حيث المصريون جميعًا (أقباطًا ومسلمين) يعانون من سطوة الاستبداد.

[39] المصدر نفسه، ج١، ص١٠٤.

[40] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٤.

[41] المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٣.

وليس من شك في أن ربط الأستاذ الإمام الوطن لا بالدين، بل بمفهوم الحرية، بمعناه الحقوقي الحديث، هو ما سيؤسِّس لتعريفه الوطنية بأنها «عبارة عن تعاوُن جميع أهل الوطن الواحد المختلفي الأديان على كل ما فيه عمرانه وإصلاح حكومته».[٤٢]

وضِمن سياق هذا التبايُن بين تصوُّرٍ لهوية الجماعة يحددها بالدين (الأفغاني)، وبين آخَر يحددها بالوطن (محمد عبده)، يَلزم التنويه إلى التمييز الذي أقامه الأفغاني بين الشريعة «من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى [للوصول] إلى عالمٍ أعلى»، وبين الشريعة «الوافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق، وتحديد السلطة الوازعة، التي تقوم على إقامة الحدود، وتعيين شروطها»؛ بما يمكن من القول إنه التمييز بين المحتوى الروحي للشريعة (أو الشريعة كطريق إلى الله)، وبين المضمون السياسي لها (أو الشريعة كأداةٍ لضبط المجالَين الاجتماعي والسياسي). وغنيٌّ عن البيان أنه فيما تميل الشريعة، في حال كون «الوطن»، الجامع بين أهله المختلفي الأديان، هو المُحدِّد لهوية الجماعة، إلى أن تكون ذات طابعٍ روحاني، فإنها، في حال كون «الدين» هو المحدد لهوية الجماعة، تأخذ الشكل السياسي الإجرائي البراني؛ الأمر الذي يفرض عليها أن تتعين كأحكام وحدود يكون تطبيقها، وحده، المحقق للهوية. ولعلَّ هذا التعيُّن الأخير هو ما سيفتح الباب أمام تبلوُر مفهوم «تطبيق الشريعة» كسلاحٍ تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها في مواجهة الدولة الوطنية القائمة. فإن سقوط «حكم الشريعة» سوف يكون، منذ ذاك وإلى الآن، هو السلاح الذي يدير عليه دُعاة «الدولة الإسلامية» معركتهم في مواجهة فكرة «الدولة الوطنية»؛ التي صارت إحدى ضرورات الدخول إلى العصر الحديث.

ولعلَّ ذلك يعني أن نقطة البدء في مسار الإسلام السياسي، الذي يعربد الآن في مشرق العالم العربي ومغربه، قد انطلقَت، مع الأفغاني، في سياق التراجع، الذي شهده الإسلام في الهند، وما صاحبه من التحول من «الرابطة الدينية» كأساسٍ للتشكيل السياسي الحاكم، إلى اعتبار «الرابطة الجنسية الوطنية» أساس هذا التشكيل. وهكذا، إذا كان السيد أحمد خان قد ألحَّ على الرابطة الوطنية، كأساسٍ للتشكيل السياسي في الهند، بعد سقوط حكم دولة المسلمين، فإن الأفغاني قد راح يُلحُّ، في المقابل، على ضرورة أن تكون الرابطة الدينية

[٤٢] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ج١، ص٩١٧.

هي أساس التشكيل السياسي الجامع بين المجتمعات الإسلامية على العموم. وفيما يخص الرابطة الدينية، كأساسٍ للتشكيل السياسي، فإنه يرجع بها إلى الشريعة؛ وبالذات، إلى كونها محض أحكام وتكاليف تقبل الاشتغال السياسي. وضِمن هذا السياق، إن الشريعة، كأساسٍ للتشكيل السياسي، تفرض على المسلمين أن تكون لهم السيادة على المخالفين لهم في المجتمع. فإن «المسلمين، بحُكم شريعتهم ونصوصها الصريحة، مُطالَبون، عند الله، بالمحافظة على ما يدخل في ولايتهم من البلدان. وكلهم مأمور بذلك لا فرق بين قريبهم وبعيدهم، ولا بين المتحدين في الجنس، ولا المختلفين فيه، وهو فرض عين على كل واحدٍ منهم، إن لم يقم قوم بالحماية عن حوزتهم كان على الجميع أعظم الآثام. ومن فروضهم في سبيل الحماية، وحفظ الولاية، بذل الأموال والأرواح وكل صعب، واقتحام كل خطب، ولا يُباح لهم المسالمة مع من يغالبهم في حالٍ من الأحوال، حتى ينالوا الولاية خاصة لهم من دون غيرهم. وبالغَت الشريعة في طلب السيادة على من يخالفهم إلى حد لو عجز المسلم عن التملص من سلطة غيره، لوجبَت عليه الهجرة من دار حربه. وهذه قواعد مثبتة في الشريعة الإسلامية يعرفها أهل الحق، ولا يغيِّر منها تأويلات أهل الأهواء، وأعوان الشهوات في كل زمان».[٤٣] وغنيٌّ عن البيان أن التعبيرات المتناثرة في النص من قبِيل «طلب السيادة»، و«عدم المسالمة حتى ينالوا الولاية خاصة لهم من دون غيرهم»، و«الهجرة في حال العجز عن التملُّص من سلطة المخالفين»، واعتبار ذلك من «القواعد المثبتة في الشريعة، التي لا تغير منها تأويلات أهل الأهواء والشهوات»، هي التي سوف يشيع تداولها لاحقًا كمفاهيم مركزية في أدبيات جماعات الإسلام السياسي، على اختلافها وتنوعها. ولعلَّ مقارنةً لهذه التعبيرات بتلك، التي سيشيع تداولها في كتابات تلميذ الأفغاني (المصري محمد عبده) لَممَّا يؤكِّد التأثير البالغ، الذي تركَته تجربة الهند على الأفغاني. فإن ما سيشيع في كتابة عبده، بخصوص العلاقة مع غير المسلمين، يحمل روحًا ودية معاكسة تمامًا لتلك الروح العدائية، التي يفيض بها نص الأفغاني. ومن حُسن الحظ أن هذه الروح الودية قد حملها جوابٌ يرد فيه عبده على سؤال جاءه من الهند بخصوص جواز الاستعانة بغير المسلمين.

فقد استدل عبده بما «أباح الله لنا في آخر ما أنزل — من القرآن — على نبيه ﷺ [من] نكاح الكتابيات، [على أنه] لا يكون نكاح في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة،

---

[٤٣] المصدر نفسه، ج١، ص١٢٢-١٢٣.

ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة.»[٤٤] واستدل، كذلك، بما كان من سيرة النبي والخلفاء؛ حيث «أنشأ عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — الديوان، ونصَّب العمال، واحتاج المسلمون إلى من يقوم على العمل في حساب الخَراج، وما يُنفق من بيت المال، واحتاجوا إلى كُتَّاب المراسلات، والقوم أُمِّيون لا يستطيعون القيام بما كان يطلبه العمل من العمال، فوضعوا ذلك كله في أيدي أهل الكتاب من الروم، وفي أيدي الفُرس. ولم يزل العمل على ذلك في خلافة بني أمية، بعد الراشدين، إلى زمن عبد الملك بن مروان. ولا شك في أن في هذا استعانةً بغير المسلمين على أعمالٍ هي من أهم أعمالهم، فكيف ينكر الجُهال جواز تلك الاستعانة؟! بل قد استعان كثير من ملوك المسلمين بغير المسلمين».[٤٥] وبطبيعة الحال، يستحيل، في سياق هذه الاستعانة للمسلمين بغير المسلمين في أهم أعمالهم، بل حتى في حروبهم، ما ذهب إليه الأفغاني من «مبالغة الشريعة في طلب السيادة من المسلمين على من يخالفهم [في الدين] إلى حد لو عجز المسلم عن التملص من سلطة غيره، لوجبَت عليه الهجرة من دار حربه.»

وبطبيعة الحال، إن ذلك يرتبط بالتبايُن الكبير بين التجربتَين الهندية والمصرية؛ بمعنى أن ما عرفَته مصر قد جعل رجل الإصلاح المصري يركِّز تعاطيه مع الشريعة على جعلها ساحة للتعايش المُشتَرَك مع غير المسلمين من شركاء الوطن،[٤٦] وذلك في مقابل تحوُّلها، في التجربة الهندية، إلى ساحةٍ للمفاصلة والتمايُز عن غير المسلمين، وطلب السيادة عليهم. ومن جهةٍ أخرى، عدَّها عبده أساسًا للتشكيل العقلي والاجتماعي القائم؛ ما جعل من مراجعتها وإعادة النظر فيها شرطًا لازمًا لإصلاح هذا التشكيل، على عكس وضعِها عند الأفغاني كسلاحٍ للمحاربة والمدافَعة من أجْل تثبيت السيادة للمسلمين. وبطبيعة

---

[٤٤] المصدر نفسه، ج١، ص٦٦٣.

[٤٥] المصدر نفسه، ج١، ص٦٦٤.

[٤٦] يظهر انشغال عبده بالتعايش الودي بين المسلمين وغيرهم في مصر فيما ورد من أنه قد ظهر في زمنه من يقول بعدم حِل ذبائح غير المسلمين؛ وما يستتبع ذلك من علاقاتٍ تقوم على المفاصلة والعداء. وقد تصدَّى لذلك، مستندًا إلى أنه «إذا كان أمير مصر في القرن الماضي [يعني محمد علي باشا] قد رأى، وهو، في كمال استقلاله، وعدم تدخُّل [دول] النصارى في أعماله، أن العالِم، الذي قال بعدم حِل ذبائحهم [أي غير المسلمين]، يستحق النفي من بلاده، فماذا يرى أمير مصر اليوم في ذلك، وهو أعلم من جده بوجه الحاجة إلى محاسنة الأمم النصرانية، والأخذ بالأقوال الشرعية، التي تقنعها بأن ديننا هو دين عمران ومدنية». انظر: المصدر السابق، ج١، ٦٩٣.

الحال، إن كونها سلاحًا للمحاربة كان لا بد من أن يحُول دون أي محاولةٍ لفحصها، وإعادة النظر فيها؛ وذلك من حيث يكون مطلوبًا منها أن تصبح درعًا يتحصن وراءه المسلم بهويته المتميزة.

ولعلَّه يجوز التأكيد، ضِمن هذا السياق، على أن التركيز البالغ للأفغاني على المحتوى السياسي للشريعة، قد انعكس على تصوُّره للاجتهاد؛ فإنه إذا كان قد ألحَّ على ضرورة تفعيل مبدأ الاجتهاد، فإن إشارته إلى «انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة [السياسية]، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه، كما كان [الخلفاء] الراشدون رضي الله عنهم، فكثُرَت بذلك المذاهب، وتشعَّب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة، إلى حدٍّ لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. هي نقطة البدء في انحلال وضعف روابط المِلَّة الإسلامية.»[٤٧] إنما تُحيل إلى ربط الاجتهاد بسلطة ولي الأمر؛ بمعنى أنه قد ألحَّ على وجوب توحُّد السلطة العلمية والسلطة السياسية في شخص ولي الأمر. ولقد بلغَت جوهرية هذا التوحد بين السلطتَين السياسية والعلمية حد أن الأفغاني قد رأى أن غيابه هو الأصل في كل الانحلال والتدهور الذي أصاب الأمَّة لاحقًا.

وإذ يبدو، هكذا، أن الأفغاني لا يرى الاجتهاد مستقلًّا عن السلطة السياسية؛ فإن ذلك يدنو به (ويا للغرابة) من تصوير الحاكم «السنِّي» على نحوٍ يكاد يتماثل فيه مع الإمام «الشيعي» الذي تجتمع فيه، بدَوره، السلطتان (الدينية والسياسية)؛ وذلك على الرغم مما قيل من تميز المذهب السني بما حصل فيه باكرًا، حسب ابن العربي، من الانفصال بين العلماء والأمراء.[٤٨] والأغرب من ذلك ما سيمضي إليه محمد عبده، الذي تتلمذ على الأفغاني نفسه، من اعتبار الجمع بين السلطتَين (الدينية والسياسية) من أصول

---

[٤٧] المصدر نفسه، ج١، ص١٢٥.

[٤٨] فقد أورد ابن الأزرق عن فقيه الأندلس ابن العربي قوله: «كان الأمراء، قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، همَّ العلماء، والرعية هم الجند، فاطَّرد النظام، وكان العوام القواد فريقًا، والأمراء فريقًا آخر، ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة، وقضائه السابق، فصار العلماء فريقًا، والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفًا، وصار الجند آخر، فتعارضَت الأمور.» ويعني ذلك أن الأمراء كانوا، في صدر الإسلام، يمارسون داخل المجالَين الديني والسياسي، ثم حدث الانفصال، الذي راحوا يمارسون، بحسبه، داخل المجال السياسي وحده. انظر: ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع المُلك، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٤.

المسيحية، التي لم يعرفها الإسلام. فإنه إذا كان الوضع في الإسلام أن «الملوك، الذين لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلُّم العلوم الدينية، يحتاجون إلى من يرجعون إليه من علماء الدين، كالمفتي، وشيخ الإسلام، فإن المفتي، أو شيخ الإسلام إنما كان يجيب (فقط) عما يُسأَل فيه، أو يؤدِّي ما كُلِّف به»؛ فإن الوضع في المسيحية كان، في المقابل، أن «رجل الدين كان يبتدئ المشورة، ويقترح المطلب، ويقيم نائب الملك على المذهب، ويكفُّ يده عن العمل الذي لا يرضاه، ويحمله على بسطها فيما يتوخاه، فكانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية في نظام واحد، لا فصل فيه بين السلطتَين. وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل البابوات وعمالهم من رجال الكثلكة على إرجاعه؛ لأنه أصلٌ من أصول الديانة المسيحية عندهم».[٤٩] وهكذا، إن الجمع بين السلطتَين (الدينية والسياسية) إما أنه من خارج التقليد السُّني، حسب ما استقر عليه هذا التقليد من الفصل بين الأمراء والعلماء، وإما أنه، حسب عبده، من خارج الإسلام بالكلِّية.

وعلى أي الأحوال، يبقى أن جمعَ الأفغاني بين السلطتَين (الدينية والسياسية) قد كان بمثابة إرهاص بما سوف تنتهي إليه لاحقًا فيالق الإسلام السياسي من اعتبار «السلطة السياسية» أحد الأصول المهمة التي لا قيام للدين من دونها؛ حيث راحت «الدولة» تأخذ موقع الشرط اللازم لإكمال إقامة الدين؛ بل إنه يجري اعتبارها ركنًا جوهريًّا من أركانه؛ حيث إن ثمة من سيمضي من الجماعات المتأخرة، كجماعة «التكفير والهجرة» المصرية، مثلًا، إلى تعليق أداء بعض العبادات والفروض الواجبة على المسلم (كصلاة الجمعة) طالما أن «الجماعة المسلمة» لم تبلغ حد «التمكين» في الدولة؛ بمعنى أنها لم تمسك بدولاب السلطة بعد.

وإذا كان الأفغاني هو الذي ابتدأ الإعلاء من شأن «المسألة السياسية» على النحو الذي أصبحَت معه، في اللاحق، أصل الأصول في تفكير كل جماعات الإسلام السياسي في الإسلام، فإنه يَلزم التنويه إلى أن هذا الإعلاء للسياسة قد أدَّى به (وكان ذلك لازمًا) إلى التركيز على الجوانب ذات الطابع العملي الإجرائي في الشريعة، والمتعلق بالحدود والأحكام بالذات؛ على النحو الذي جعله أكثر نزوعًا نحو المحافظة في التعامل مع قضاياها؛ بمعنى أنه لم يفتح الباب (كما فعل تلميذه محمد عبده) أمام تبلوُر أقوالٍ جديدة في الأحكام والحدود

[٤٩] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص١٧١.

الإجرائية. ولعلَّ ذلك ما يؤكِّده التبايُن بين الأفغاني وعبده في تصوُّر الفقه تحديدًا؛ باعتبار أن منهج التعامل معه (على نحوٍ منغلق أو منفتح) إنما يتحدد بطبيعة هذا التصوُّر. فإن ما مضى إليه الأفغاني من تصوُّر «أن أحكام الفقه كلها مبنية على الوحي والإلهام، ولا مأخذ لها سوى كلام الله وسنة نبيه».[50] لا بد من أن يحدد طريقته في التعامل معه على نحوٍ يصبح فيه الفقه موضوعًا لقداسة لا يقبل معها أي نظر أو مراجعة. وفي المقابل، إن ما يمضي إليه محمد عبده من أن «الفقهاء قد جعلوا كتبهم، على علاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها، وإن عارض الكتاب والسُّنة، فانصرفَت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرَت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة».[51] إنما يحدد طريقته في التعامل مع الفقه، بما هو نتاج اجتهادٍ إنساني، قد يأتي معارضًا للكتاب والسُّنة، وقابلًا، من ثَم، للنظر والمراجعة.

بطبيعة الحال، إن هذا التبايُن الجلي بين الأفغاني وعبده إنما يُحيل إلى أن ما فرضه السياق الهندي على الأفغاني من النظر إلى «المسألة السياسية» على أنها نقطة البدء في استعادة الإسلام دَوره؛ بما ترتب على ذلك من تبني وجهة نظرٍ تقليدية محافِظة حول الشريعة، لم يؤثِّر كثيرًا في محمد عبده، الذي فرضَت عليه تطورات السياق المصري، ولا سيما بعد إخفاق الثورة العرابية ليس الإقلال فحسب من شأن السياسة في إصلاح عالم الإسلام؛ بل التعدي إلى اعتبار «المسألة الفكرية/العقلية» المدخل الضروري لهذا الإصلاح. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الاعتبار للجانب الفكري والعقلي في الإصلاح سوف يئول إلى تبنِّي وجهة نظرٍ محددة ومنفتحة تجاه الشريعة، التي بدا لمحمد عبده أنه يجري استخدامها قناعًا تستتر خلفه ضروب شتَّى من الجمود الفكري والاجتماعي.

(٣) انتقال تسييس الإسلام إلى الفضاء العربي: رشيد رضا

يلفت الانتباه، حقًّا، أن فكرة الأفغاني المركزية الخاصة باعتبار «الشأن السياسي» المدخَل الجوهري للإصلاح في المجتمعات الإسلامية، لن تجد من يتجاوب معها في السياق المصري، والعربي على العموم، إلا في الربع الأول من القرن العشرين؛ ومع تزايُد وتيرة التمدد

[50] المصدر نفسه، ج٤، ص١٤٠.

[51] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٣، ص٢١٣.

الوهابي في الحجاز من جهةٍ، وتفاقم الوضع المتردِّي للخلافة، حتى إعلان سقوطها من جهةٍ أخرى. والغرابة في أن التلميذ المباشر والأكبر لمحمد عبده، الذي هو السيد رشيد رضا، سوف يكون الجسر الذي ستعبر، من خلاله، أفكار الأفغاني الخاصة بتسييس الإسلام إلى الفضاء العربي. ولعلَّه يَلزم التنويه إلى أن أفكار رضا كانت النبع، الذي استقى منه الأب المؤسِّس لجماعة الإخوان المسلمين؛ حسن البنا، كل أفكاره تقريبًا. وغنيٌّ عن البيان أن جماعة الإخوان بمثابة الإطار الذي ظلَّت كل جماعات الإسلام السياسي تتناسل داخله على مدى القرن العشرين إلى الآن.

فإذ يبدو أن رشيد رضا أدرك وجوب الإصلاح، قبل أن يغادر مسقط رأسه (القلمون في شمال لبنان)، فإنه قد انشغل بما قيل إنه «الإصلاح الأصغر»، الذي ركَّز القول فيه على ضرورة التخلص من البدع، التي رآها تسود بين أهل بلدته، من قبِيل التبرك بالأولياء، وأصحاب القبور، والأشجار، وغيرها؛ بما يقترب من المفهوم الوهابي عن البدع الشركية. وحين يدرك المرء أن نجاح الوهابية في مسعاها إلى التخلص مما عدَّته البدع الشركية الغالبة على أهل القرى، المبعثرة في جزيرة العرب، قد ارتبط بتحالفها السياسي مع آل سعود، فإن ذلك يفسر ما حصل، لاحقًا، من تفضيل رشيد رضا (أو حتى انحيازه إلى) مسار «الأفغاني»، الذي ينبني على المركزية شبه المطلَقة للمسألة السياسية في الإصلاح. وكان ذلك، بطبيعة الحال، على حساب ما كان من تتلمذ على منهج الأستاذ الإمام محمد عبده، الذي ينبني، في المقابل، على المركزية شبه المُطلقة للإصلاح العقلي والفكري. ولعلَّ ذلك ما تبين عنه مراجعاته المتعددة على نصوص الأستاذ الإمام، التي تعكس تراجعه عن كثير من الآراء المنفتحة للأستاذ.

في المقابل، إن «هناك تطابقًا، فيما يتعلق بمفهوم الجامعة الإسلامية، بين رشيد رضا وجمال الدين الأفغاني، علمًا بأنه بإمكاننا القول إن الأول [رشيد رضا] اقتبس هذا المفهوم، إضافة إلى مخطط تنفيذه، من الأفغاني.»[٥٢] وإذ «الجامعة الإسلامية» هو المفهوم الأكثر مركزية في الفكر السياسي للأفغاني، فإن في ذلك تأكيدًا لحقيقة أن «السياسة» كانت هي الجامع بين الأفغاني ورضا. وفضلًا عن ذلك، إن رضا يتبنَّى رؤية الأفغاني نفسها بخصوص أولوية الرابطة الدينية الإسلامية على الرابطة الجنسية أو الوطنية؛

---

[٥٢] أبو حمدان، سمير، رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٢٠.

بما جعله يستنكر مسعى مَن أسماهم حزب المتفرنجين «لاستبدال الرابطة الجنسية، أو الوطنية، بالرابطة الدينية الإسلامية».[٥٣] ومن حُسن الحظ أن السياسة قد جمعَت بين الرجُلَين في تصوُّر طبيعة سلطة الخليفة أيضًا؛ لأنه إذا كان الأفغاني يرى الخليفة كحاكمٍ ومجتهد؛ حيث تجتمع فيه السلطتان السياسية والدينية، فإن الخليفة، عند رضا، «ليس هو ذلك الحاكم الزمني السياسي المطلَق، إنما هو المجتهد الذي بإمكانه أن يوحِّد، من خلال اجتهاداته، الأمَّة الإسلامية».[٥٤] بما يؤشِّر إليه ذلك من جمعه بين السلطتَين أيضًا.

ومن الجائز القول: إن رشيد رضا قد ظل يتأرجح بين منهجَي الأفغاني وعبده في الإصلاح إلى أنْ حسم أمره نهائيًّا، وألقى بنفسه، على مدى العقدَين الأخيرَين من حياته بالذات، إلى جانب الأفغاني على نحوٍ كامل. ولعلَّ من الطبيعي أن يأتي الشاهد على ذلك من التبايُن الجلي بين عبده ورضا بخصوص مسألة الخلافة والإمامة بالذات؛ فإذ يمكن اعتبار عبده داعية إلى «إقامة الخلافة على أساسٍ روحي أكبر»؛[٥٥] فإن رضا قد انشغل بالخلافة كمؤسسةٍ سياسية أساسًا. ومن هنا ما قام به رضا من الانتقاد القوي لتحويل أتاتورك الخلافة إلى «خلافةٍ روحية لا سلطان لها في سياسة الأمَّة»؛[٥٦] مؤكِّدًا أن هذا التحويل بدعة يمكن أن تؤدِّي إلى الفتنة. والحق أن رضا لم يطوِّر موقفه المعارِض للأستاذ الإمام بخصوص الخلافة، بعد وفاة هذا الأخير، كما قد يحسب البعض؛ حيث تورد المصادر أنه «عندما عرض الشيخ رشيد رضا على الأستاذ الإمام افتتاحية العدد الأول من مجلة المنار، وكان الشيخ رشيد قد جعل من بين مقاصد المنار تعريف الأمَّة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمَّة، اعترض الأستاذ الإمام، وذكر: أن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وأن الكلام في الإمامة مَثار فتنةٍ يُخشَى ضرره، ولا يُرجَى نفعه الآن».[٥٧] وهكذا، كانت المسألة السياسية، منذ وقتٍ مبكر، تحتل مكانةً مركزية في تفكير رضا، بينما كان حضورها يخفت كثيرًا عند عبده إلى حد التلاشي، الذي جعله لا يرى للمسلمين إمامًا إلا القرآن. وهكذا، يسجِّل الأستاذ الإمام انتقاله الصريح من التعويل على سلطة «السياسة» إلى إدراك الخلاص في سلطة «المعرفة».

[٥٣] رضا، رشيد، الخلافة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ص٧١.

[٥٤] المصدر نفسه، ص١٣٨.

[٥٥] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج١، ص٨٦٧.

[٥٦] رضا، رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، (د. ت)، ص٦٢.

[٥٧] المصدر نفسه، ص٨٦٥.

وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن التطورات السياسية، التي شهدها العالم الإسلامي مع مطلع القرن العشرين، قد كانت من بين ما حفز رضا على حسم موقفه على النحو الذي راحت معه السياسة تصبح مركزًا له. وضِمن هذا السياق، يمكن المصير إلى أن المسار الإصلاحي لرشيد رضا، الذي وصمَته السياسة بطابعها الغلَّاب، قد تحدَّد بما كان شاهدًا عليه من التحالف بين شيوخ الوهابية وولاة آل سعود من جهةٍ، ثم بما جرى من تطوراتٍ بخصوص الخلافة انتهت إلى إعلان سقوطها مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين.[٥٨] وإذَن، هناك جملة مساراتٍ تداخلَت في فكر رشيد رضا، وانتهت به إلى حيث أصبح السلف الأقرب إلى ظاهرة الإسلام السياسي الراهنة. فثمة، أولًا، التأثير الممتَد من الأفغاني، الذي تفاعل مع التمدد الوهابي في الحجاز من جهةٍ، ومع الانهيار الحاصل في منظومة الخلافة من جهةٍ أخرى.

لعل استغراق رشيد رضا في الوقوف تحت مظلة خطاب تسييس الإسلام يتجلَّى في موقفه الرافض، بحسمٍ، الأفكار التي حملها الكتاب، الذي أثار الجلَبة حول الخلافة في حينه؛ وهو كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**»، الذي أصدره الشيخ علي عبد الرازق، بعد عامٍ واحد من إعلان سقوط الخلافة في عام ١٩٢٤م. ويكاد موقف رضا من هذا الكتاب يعيِّن له موقعه كأحد البنَّائين الكبار لخطاب تسييس الإسلام؛ وذلك من حيث ما يبدو من انحيازه الكامل لاعتبار الخلافة «شأنًا دينيًّا». ومرةً أخرى، كان هنا يعلن قطيعته الكاملة مع ما صار إليه أستاذه محمد عبده من اعتبار السلطة «شأنًا مدنيًّا» خالصًا. وضِمن هذا السياق، يمكن قراءة معركة رضا ضد صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**»باعتبارها معركة ضد «الأستاذ الإمام»، الذي يكاد يكون هو صاحب الدعوى، التي أخذ الشيخ علي عبد الرازق على عاتقه عبء المحاجة عليها.[٥٩] فإذ يتمثل جوهر الدعوى، التي ينافح عنها الأستاذ الإمام، في أنه «ليس في الإسلام ما يُسمَّى، عند قوم، بالسلطة الدينية بوجهٍ

---

[٥٨] ومن هنا، إذا كان السيد رضا قد خصَّص كتابًا للمسألة الأولى جعل عنوانه: «الوهابيون والحجاز»، فإنه قد خصَّص للمسألة الثانية كتابه عن «الخلافة أو الإمامة العُظمى».

[٥٩] ومن هنا ما قيل من أن «علي عبد الرازق لم يكن سوى امتدادٍ متطور للشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني، بل إن آراءه في موضوع الخلافة قد كانت، في عددٍ من نقاطها الجوهرية، تفصيلًا وبَلورة وتطويرًا لآراء الأستاذ الإمام في ذات الموضوع». انظر: عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٣١.

من الوجوه، [ولهذا فإن الخليفة] هو حاكمٌ مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»؛ أي سلطانٌ إلهي، [ويترتب على ذلك] أن الأمَّة هي التي تُنصِّب الخليفة، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها.»[٦٠] فإن جوهر هذه الدعوى الخاصة بمدنية الحكم في الإسلام كان هو ما انشغل صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**»بتفصيل القول في المدافَعة عنه، وتثبيته.

فإذا لم يجد عبد الرازق، في نصوص الإسلام الكُبرى (القرآن والسُّنة)، ما يمكن الاستناد إليه في تقرير أن الخلافة هي من واجبات الدين وفروضه، فإنه قد راح يقطع بأنها محض «تاريخٍ وسياسة»، وليست، أبدًا، «دينًا وعقيدة». وهكذا، انطلق من أنه «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل الخلافة، ولم يتصدَّ لها؛ بل السُّنة، كالقرآن أيضًا، قد تركَتها، ولم تتعرض لها»، ليستنتج من ذلك «أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوةً مادية مُسلَّحة».[٦١] وهنا، يَلزم التنويه إلى أن عبد الرازق كان يتواصل مع تراثٍ سُنِّي غالب جعل «الشوكة» والغلبة هي مرتكز سُلطة السياسة كما وقعَت فعلًا في الإسلام.[٦٢] والغرابة تكمن في أن الأمر لم يقف عند حد الإقرار بالغلبة كأساسٍ للسلطة؛ بل إنه قد تجاوَز إلى حد اعتبارها أمرًا شرعيًّا، أيضًا، حيث «إنه لا يقوم بأمر أمَّة، أو جيل، إلا مَن غلب عليهم، والوجود شاهد على ذلك، وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي؛ بل لا يكون كذلك البتَّة».[٦٣] وعلى الرغم مما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز مجرَّد السعي إلى تبرير حُكم المتغلب، باعتبار أن مجرَّد حصوله في الواقع هو الدليل على مشروعيته الدينية، فإنه يبقى أنَّ جعل «الغلبة»

---

[٦٠] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٣، ص٣٠٥–٣٠٨.

[٦١] عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص١٢٣، ١٢٩.

[٦٢] وقد وجد هذا التراث تعبيره الأجلى في قول الغزالي: «إن شرط ابتداء انعقاد الإمامة هو قيام الشوكة [الغلبة]، وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة، فإن المقصود، الذي طلبنا له الإمام، هو جمع شتات الآراء في مُصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الإرادات المتناقضة، والشهوات المتباينة المتنافرة، على متابعة رأيٍ واحد، إلا إذا ظهرَت شوكته، وعظمَت نجدَته، وترسَّخَت في النفوس رهبتُه ومهابتُه، ومدار جميع ذلك على الشوكة.» انظر: الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش، المكتب الثقافي، القاهرة، (د. ت)، ص١٧٧.

[٦٣] ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، مصدر سابق، ج١، ص٧٦.

هي مرتكَز الخلافة، وأساسها إنما يُحيل إلى وجوب التعامل معها ضِمن حدود المجال السياسي وحده.

وليس من شكٍّ، أبدًا، في أن ذلك هو ما وجَّه عبد الرازق إلى تأكيد أن الخلافة لم تقع خارج «نص» القرآن والسُّنة فحسب؛ بل إنها، ابتداءً من وقوعها بمجرَّد الغلبة، إنما تقع كذلك خارج «العصر» الذي تجاوز أن تكون «القوة»، أو الغلبة، هي مستند السلطة وأصلها. وإذ هي — والحال كذلك — لم تقع بنصٍّ؛ بل وقعَت بالقوة، التي تجعلها خارج العصر، فإنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام، الذي ذلُّوا له، واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد مُلكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجَت العقول البشرية، وأمتن ما دلَّت تجارب الأمم على أنها خير أصول الحكم».[٦٤] فحيث لا «نصَّ» يُعيِّن، صراحةً، قواعد الحكم، فإنه ليس إلا أن تكون «العقول والتجارب» هي سند نظام الحكم، من أجْلِ أن يُتاح لأصحابه الانتساب إلى «عصرٍ» لا يقبل بغير أن تكون إرادة الناس هي أساس الحكم.

وفي مقابل هذا الذي صار إليه عبد الرازق، من أن محض «القوة» هي مستنَد الخلافة، وليس «النص» (قرآنًا أو سنة)؛ بما يترتب على ذلك من اعتبارها محض «تاريخ وسياسة»، فإن رضا كان «يريد أن يجد في السُّنة دليلًا [نصيًّا] على وجوب الخلافة؛ فانتقد مَن أسماهم الغافلين عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في الْتزام جماعة المسلمين وإمامهم، وفي بعضها التصريح بأن من مات، وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية.» وسيأتي حديث حذيفة المُتفَق عليه، وفيه قوله (ﷺ) له: «**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**.»[٦٥] بما يؤشِّر إليه ذلك من اعتبارها «دينًا وعقيدة». ويؤسِّس لهذا الاعتبار ما يستند إليه رضا من التصريح بأن من مات، وليس في عنقه بَيعة، مات ميتة جاهلية؛ حيث إن وصف الجاهلية مخصوص بالوضع السابق على حضور «الدين والعقيدة». وليس من شكٍّ في أن كون «الجاهلية» هي الوضع الذي يصير إليه من يخرج على «العقيدة» ومن ينكر «الخلافة» إنما يعني الارتقاء بالخلافة إلى المقام الذي تصبح فيه كالعقيدة. من هنا أنه لن يكون من الغريب أن يمضي رضا إلى حد تكفير عبد الرازق لمقالته التي عدَّ فيها الخلافة مجرَّد سياسة؛ حيث عدَّها رضا «بدعةً شيطانية لم تخطر

---

[٦٤] عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص١٨٢.

[٦٥] المصدر نفسه، ص١٢٤.

في بال سُنِّي، ولا شيعي، ولا خارجي، ولا جهمي، ولا معتزلي؛ بل لم تخطر حتى على بال الزنادقة».[٦٦] ولعلَّ هذا التكفير هو ما سيتطور مع حركات الإسلام السياسي الحركي إلى حد تكفير المجتمعات بأسْرها، ابتداءً من كونها مجتمعات جاهلية بسبب عدم إقامتها لحكومة الإسلام. ولسوء الحظ، إن ما ستدين به جماعات الإسلام الجهادي لرضا سوف يتجاوز القول بجاهلية المجتمعات وكفرها إلى توفير جملة المفاهيم، التي ستبني بها هذه الجماعات خطابها الحركي من قبِيل «الحكم بما أنزل الله» في مقابل «حكم الطاغوت». فحين يقرأ المرء لرضا تفاخُرَه بأنه كان «أول من قام بتفنيد ما أودع في كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**» من الكفر والضلال، وتحليل الحرام، وتحريم الحلال، ومنع الحكم بما أنزل الله، وإباحة حكم الطاغوت».[٦٧] فإنه يجد نفسه إزاء ما يمكن اعتباره تدشينًا لمفاهيم «الطاغوت» و«الحاكمية» (فضلًا عن «الجاهلية») التي سيبني بها إمام العنف المعاصر (الذي هو سيد قطب) خطابه الدامي.

والحق أن معركة رشيد رضا مع «**الإسلام وأصول الحكم**» تتكشَّف عما يمكن القول: إنها معضلة السياسة في التقليد السني. وتتمثل تلك المعضلة فيما يكاد يلحظه الكثيرون من حصول انقلابٍ في التقليد السني، ابتدأ معه النظر إلى الخلافة على أنها من أصول الإسلام التي لا يكتمل إيمان المرء إلا بإقامتها. ومن هنا ما كان لا بد من أن يحصل من النظر إلى كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**»على أنه «يحمل سمومًا لو تجرعها المسلمون لتبدَّلوا الكفر بالإيمان»، لا لشيءٍ إلا لما يحمله من نظرةٍ للخلافة على أنها من «الخطط السياسية التي لا شأن للدين بها».[٦٨] بما يعنيه ذلك من النظر إليها على أنها ليست من أصول الدين المُعتبَرة. وقبل المصير إلى تقصِّي طبيعة هذا الانقلاب في النظر إلى الخلافة والظروف التي أحاطت به واقتضَته، يَلزم تعيين موقع «**الإسلام وأصول الحكم**» (الذي انتقده رضا بعنفٍ بالغ) ضِمن التقليد السني، الذي حصلَت كل هذه التطورات داخله. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك ينطوي، أيضًا، على تعيين موقع رضا نفسه ضِمن التقليد السني

---

[٦٦] رضا، رشيد، مجلة المنار، المجلد ٢٦، حزيران (يونيو) ١٩٢٥م، القاهرة، ص١٠٠.

[٦٧] رضا، رشيد، مجلة المنار، المجلد ٢٦، تموز (يوليو) ١٩٢٦م، القاهرة، ص٢١٢.

[٦٨] حسين، محمد الخضر، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضِمن: عمارة، محمد، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢١٥، ٤٢٣.

ذاته. وضِمن هذا السياق، فيما سيكون عبد الرازق الأكثر وفاءً لأصول التقليد السني، فإن رضا سيكون (ويا للغرابة) الأكثر انحرافًا عن تلك الأصول.

ولعلَّ نقطة البدء في هذا التعيين تنطلق من استقرار التقليد السني على تجنُّب النظر إلى الخلافة، ومسألة الحكم على العموم، على أنها من «الأصول»، والإصرار على اعتبارها من قبِيل «الفروع»؛ بما ترتَّب على ذلك من الحكم عليها بأنها «ليست من المهمات ... وليست من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدِّيات (الواجبات)، حيث لا يسع المكلَّف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل — لعمري — إن المُعرض عنها لأرجى حالًا من الواغل فيها، فإنها قلَّما تنفكُّ عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء ... لكن لَمَّا جَرَت العادة بذكرها في أواخر كُتب المتكلمين، لم نرَ من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات.»[٦٩] وهنا، يَلزم التنويه إلى أن تنزيل التقليد السني لمقام الخلافة أو الإمامة على هذا النحو، إلى حد استحسان الإعراض عن الخوض فيها، قد تبلوَر في مواجهة التقليد الشيعي، الذي جعل الإمامة «أصلًا من أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها».[٧٠] إذ الحق أن التقليد السني يكاد يكون قد اقترب، في سعيه إلى تمييز نفسه عن التقليد الشيعي، من اعتبار الخلافة، أو مسألة الحكم من ضرورات الاجتماع المدني، ولم يعدَّها أبدًا من ضرورات الدين.

ومن هنا، راح أبو الحسن الماوردي (وهو فقيه السياسة السني الكبير في القرن الخامس الهجري) يجعل السلطان والخلافة، ومعهما الدين ذاته، من ضرورات الاجتماع. فهو قد مضى إلى أنه إذا كان «الدين المُتَّبَع» هو القاعدة الأولى فيما يصلح به الاجتماع في الدنيا، فإن القاعدة الثانية التي يقوم عليها هذا الصلاح هي «السلطان القاهر» (والخلافة إحدى صوره). واللافت، هنا، أنه لا يكتفي بالتمييز بين الدين والسلطان (أو الخلافة) كقاعدتَين لصلاح الاجتماع البشري؛ حيث تنفصل الواحدة منهما عن الأخرى؛ بل إنه يمضي إلى أن يجعل للسياسة (ومنها الخلافة) شأنًا في تحقيق صلاح هذا الاجتماع يعلو

---

[٦٩] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١١٣. وكذا: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م، ص٣٦٣.

[٧٠] المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، المطبعة العالمية، القاهرة، ط٨، ١٩٧٣م، ص٧١.

على شأن كلٍّ من الدين والعقل.[٧١] ولهذا، إذا كان الماوردي قد مضى إلى تقرير ضرورة الخلافة من أجْل إقامة بعض المسائل الدينية؛ كالحدود بالذات، فإنه يظهر جليًّا أن إقامة هذه المسائل يعد هو نفسه من ضرورات الاجتماع؛ بما يعنيه ذلك من أن الدين والخلافة معًا تتحدد قيمتهما بفائدتهما للاجتماع؛ حيث إن «مَن لا سلطان لهم هم — على قول الآمدي— كالذئاب الشاردة، والأُسُود الضارية، لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظون على سُنَّة ولا فرض».[٧٢] إن ذلك يعني، بحسب ما ينطق به خِطاب هؤلاء المؤسِّسين الكبار للتقليد السني، أن الخلافة ليست من مطالب الدين؛ بل إنها، ومعها الدين ذاته، مطلوبان من أجْل الاجتماع. وإذ الأمر هكذا، فإنه لا يمكن ادِّعاء أن ما مضى إليه صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» من اعتبار الخلافة من الخطط السياسية (التي تكون مطلوبة لصلاح الاجتماع) يمثِّل أي انقطاع مع ما استقر عليه التقليد السني.

بل يبدو (ويا للغرابة) أن الناقضين لاجتهاد صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» (ومنهم رشيد رضا بطبيعة الحال) هم الذين يقطعون مع ما استقر عليه التقليد السني من اعتبارها من ضرورات الاجتماع؛ وذلك بما صاروا إليه من اعتبار الخلافة شأنًا دينيًّا. وإذ يئول هذا القطع بأصحابه إلى الاندراج تحت مظلة التقليد الشيعي، فإنه يُجلي المفارَقة التي تتمثل في أن القائلين (في مواجهة صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**») بالطابع الديني للخلافة هم الأكثر خصومة مع الشيعة، الذين «يرون — على قول رضا نفسه — أن الخلافة أصل من أصول الدين كالنبوة».[٧٣] بما يؤشِّر إليه ذلك من اعتبارها شأنًا دينيًّا. وإذ لا يتعلق الأمر — والحال كذلك — بتحوُّل ناقضي دعوى الشيخ عبد الرازق إلى تبنِّي التقليد الشيعي، الذي لم تفتر سخونة خصومتهم معها؛ بل لعلَّها زادت، فإنه لا مجال لفهم هذه المعضلة إلا من خلال المصير إلى أن انقلابًا قد طال التقليد السني، على النحو الذي جعل من التعالي بالخلافة إلى حيث تصبح من أصول الدين قولًا مقبولًا داخله. والمدهش هو ما يبدو من أن هذا الانقلاب قد تحقق كأحد تداعيات التلاقي العنيف بالذات بين هذا التقليد «السني» وبين الحداثة.

---

[٧١] الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٨٢–١٨٣.

[٧٢] ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، مصدر سابق، ج١، ص٧١.

[٧٣] رضا، رشيد، السُّنة والشيعة أو الوهابية والرافضة، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٩٤٧م، ص١٤٢.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن استجابات التقليد السني للتحدي، الذي فرضَته الحداثة الأوروبية على العالم الإسلامي، منذ مطلع القرن التاسع عشر، لم تكن — كما سبق القول — من طبيعةٍ واحدة؛ بل الملاحَظ أنها قد تباينَت في بعض المجتمعات الإسلامية عنها في الأخرى، بحسب تبايُن الكيفية التي جرى بها التلاقي مع الحداثة. فإذ جرى التلاقي مع الحداثة في مصر، مثلًا، بطريقةٍ مباينة لتلك التي جرى بها في الهند، فإن ذلك قد ترك أثرًا واضحًا على طبيعة التفكير في «المسألة السياسية» وغيرها؛ إذ فيما آل هذا التلاقي في الهند إلى إسقاط حكم المسلمين، الذي استقر فيها على مدًى يزيد على ثمانية قرون، فإن ذلك قد فتح الباب واسعًا أمام ارتقاء «المسألة السياسية» إلى موقع الأصل في الإسلام. أما في مصر، فإنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة فيها ما يرتقي بالمسألة السياسية إلى مقام الأصل في الإسلام. وقد ارتبط ذلك بحقيقة أنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة في مصر أي تهديد لوضع المسلمين أو الإسلام؛ بل لعله كان مدخلًا لإعمال ما كان مُعطَّلًا من مبادئه؛ وذلك بحسب ما يكشف عنه استحسان شيوخ الأزهر للإصلاحات الشورية، التي أدخلها نابليون على طريقة الحكم في مصر، حيث عدُّوا ذلك بمثابة إعمالٍ لمبدأ الشورى، الذي هو أحد المبادئ الأصيلة في الإسلام. ولعلَّ هذا التبايُن بين استجابتَين لتحدي الحداثة يجد ما يدعمه في التبايُن الكبير بين نمطَين في مسار حركة الإصلاح الديني؛ يقف على رأس أحدهما من لا يمكن الشك في انتسابه إلى فضاءات الإسلام الهندي (جمال الدين الأفغاني)، بينما يأتي على رأس الثاني المصري (محمد عبده).

فإذ يجعل الأفغاني من «المسألة السياسية» الأصل الرئيس في مشروعه لإصلاح الأوضاع في عالم الإسلام، فإن محمد عبده سوف يمضي، في المقابل، إلى إعلان البراءة الكلِّية من السياسة؛ إلى حد جعلها موضوعًا للسباب واللعنة. وبطبيعة الحال، إن ذلك يرتبط بالتبايُن الكبير بين التجربتَين الهندية والمصرية؛ بمعنى أن ما عرفَته الهند من إقصاء المسلمين عن حكمها قد جعل انشغال الأفغاني الجوهري لا يجاوز حدود تأكيد ضرورة أن يكون الإسلام أساسًا لتشكيلٍ سياسي يجتمع فيه المسلمون الذين يتميزون — على قوله — برفضهم أي نوعٍ من العصبيات، ما عدا عُصبتهم الإسلامية. وفي المقابل، إن رجل الإصلاح المصري قد راح، منطلقًا من تجربةٍ مختلفة، يركِّز على ضرورة تحرير الإسلام من استخدامه كقناعٍ يجري التغطية به على ضروب من الجمود العقلي والاجتماعي، التي تُعَد — وليست السياسة — هي المسئولة عن التردي الحاصل في المجتمعات الإسلامية.

وفي سعيه إلى تحرير الإسلام من استخدام السياسة له كقناعٍ تمارس من ورائه تسلطها، فإن رجل الإصلاح المصري قد انتهى إلى أنه «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»؛ أي سلطانٌ إلهي. فالأُمَّة — أو نائب الأُمَّة — هو الذي ينصِّبه، والأُمَّة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكمٌ مدني من جميع الوجوه».[٧٤] ولقد تواصل هذا التأكيد للطابع المدني للخلافة عند عبد الرحمن الكواكبي، الذي صار إلى «أنه لا يوجد في الإسلام نفوذٌ ديني مطلَقًا في غير مسائل إقامة الدين»؛ لأن القرآن يقرر وجوب «أن يستشير الملوك الملأ؛ أي أشراف الرعية [نوَّاب الأُمَّة]، وألا يقطعوا أمرًا إلا برأيهم، وأن تُحفَظ القوة والبأس في يد الرعية، وأن يُخصَّص الملوك بالتنفيذ، ويُكرَّموا بنسبة الأمر إليهم، ويُعلَن شأن الملوك المستبدين واستحقاقهم للمؤاخذة والتقبيح.»[٧٥] بما يعنيه ذلك من أن الخلافة ليست منصبًا دينيًّا، بقدر ما هي منصبٌ مدني خالص. ولعلَّ ذلك يكشف عن أن صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» لم يفعل إلا أن أفاض في الحجاج على دعوى «مدنية الخلافة»، التي افتتح القول فيها كلٌّ من محمد عبده والكواكبي قبله. ومن اللازم، هنا، تأكيد أنهم كانوا، بتبنِّيهم هذه الدعوى، يتواصلون مع ما استقر عليه «التقليد السني» من اعتبار الخلافة من قبِيل المصالح الدنيوية.

في المقابل، يمكن المصير، هنا، إلى أن الأفغاني، مُنطلِقًا من تجربة الإسلام في الهند، كان أول من لامَس في العصر الحديث، وعلى نحوٍ صريح، فكرة أن ابتعاد الأُمَّة عن الدين، بكل ما يترتب على ذلك الابتعاد من التردي والخلل، إنما يرتبط بما جرى من انهيار الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. وبطبيعة الحال، كان لا بد من أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين (لكي تسترد الأُمَّة مجدها السابق) مشروطة باستعادة الخلافة؛ بما يعنيه ذلك من ابتداء تبلوُر «المسألة السياسية» كمركزٍ للتفكير في أزمة الإسلام والأُمَّة في العصر الحديث. ولسوء الحظ، إن هذا النوع من التفكير، الذي يرُد الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين في الانهيار الذي أصاب الخلافة، كان هو الذي قاد، في النهاية، إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا ما يَلزم قوله من أن الأفغاني هو

[٧٤] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٠٨.

[٧٥] الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص١٦–١٧.

نقطة البدء في المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انطلق من الهند في القرن التاسع عشر، ثم تواصل مع رشيد رضا، الذي تتلمذ عليه حسن البنا، مؤسِّس جماعة الإخوان المسلمين، التي تناسلَت منها كل حركات الإسلام السياسي، التي تنشط الآن، في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه.

ولسوء الحظ، إن خطاب تسييس الإسلام، الذي كان الأفغاني هو من دشَّنه، سوف يتنامى إلى حد إنتاج المفهوم الأخطر في الإسلام السياسي؛ وهو مفهوم «الحاكمية الإلهية»، الذي سوف يأتي إلى العالم العربي، مع انتصاف القرن العشرين، من فضاءات الإسلام الهندي، ولكن مع أبي الأعلى المودودي هذه المرة. وبحسب هذا المفهوم، إن الخلافة، والحكم بمعناه السياسي، سوف يتحوَّلان ليُصبحا جزءًا من صميم الألوهية ذاتها. ومن هنا ما يقوله المودودي: «ألم ترَ أنه بينما جاء في القرآن أن الله — تعالى — لا شريك له في الخلق، وتقدير الأشياء، وتدبير نظام العالم، جاء معه أن الله له الحكم وله الملك، وليس له شريك فيهما، ما يدل دلالةً واضحة على أن الألوهية تشتمل على معاني الحكم والملك أيضًا، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرَك بالله تعالى في هذه المعاني كذلك».[٧٦] لقد بلغ الأمر، إذَن، إلى حد الارتقاء بالخلافة والحكم إلى مقام «العقيدة»، التي يكون مطلوبًا من الناس أن يتعبدوا الله بإقامتها. والغرابة في أنه قد بات ممكنًا أن يتصوَّر المرء أن يكون لهؤلاء «عقيدتهم في الحاكمية أو الخلافة»، بمثل ما يتحدث خصومهم من الشيعة عن «عقيدتهم في الإمامة». ولعلَّ ذلك يُجلي معضلة التقليد السني، الذي فرض عليه تلاقيه مع الحداثة أن يشهد هذا الانقسام، الذي يشقى به بين تصوُّرَين متناقضَين للخلافة؛ تكون في أحدهما «مصلحةً دنيوية»، بينما تكون في الآخر «عقيدةً دينية». وهكذا، إذا كان إبعاد «آل البيت» عن السلطة السياسية قد أدَّى بأصحاب التقليد الشيعي إلى أن يكتبوا «عقيدتنا في الإمامة»، فإن إبعاد المسلمين السُّنة عن السلطة؛ ولا سيما حين شغلها غير المسلمين، كما حدث في الهند، قد فتح الباب أمام تبلوُر مسارٍ يكاد فيه هؤلاء يقتربون من حدود الكتابة عن «عقيدتهم في الخلافة».

ولعلَّ المفارَقة، هنا، تتأتى من أن واحدًا من مسارات «الحداثة» في العالم الإسلامي كان هو الأصل الذي يقف وراء تبلوُر خطاب تديين السياسة، واعتبار إقامة الخلافة

[٧٦] المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة، ترجمة محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط٨، ١٩٨١م، ص٣٢.

مُعتقَدًا وعبادة، في التقليد السني. وليس من شكٍّ فيما يئول إليه ذلك من أن ما ينافح عنه صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» من اعتبارها مجرَّد «تاريخ وسياسة» هو ما يتجاوَب مع التراث السابق للتقليد السني، الذي استقر، مع أحد بنَّائيه (وهو الماوردي)، على اعتبار السياسة والسلطان، والخلافة من ثَم، أحد أهم ضرورات الاجتماع البشري ولوازمه؛ بما يعنيه ذلك من أنها شأن دنيوي لا ديني. وفضلًا عن ذلك، إذا كان «**الإسلام وأصول الحكم**»إنما يتواصل مع مسار في الإصلاح انشغل بتحرير الإسلام من الاستخدام كقناعٍ يتم التغطية به على ضروب متعددة من الجمود العقلي، والاجتماعي، والسياسي، فإن ما يكشف عنه الحاصل الآن في العالم العربي من سعي فيالق العنف الجهادي إلى بناء دولة تكون بمثابة أداتها في الانسحاب من عوالم المدنية، والارتكاس إلى عصور كان فيها الدين مجرَّد غطاء تستتر وراءه غرائز العدوان والعنف، إنما يئول إلى تأكيد القيمة القصوى لما طرحه صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**»، في مقابل ما تمخضَت عنه أطروحة رضا من الجحافل التي تحارب الآن تحت راية «الخلافة» بوصفها أحد أصول الإسلام.

وغنيٌّ عن البيان أن الطابع السياسي، الذي غلب على هذا المسار الإصلاحي، الذي كان رضا أحد رُوَّاده، قد راح ينعكس (وكان ذلك لازمًا) على الطريقة، التي تعامل بها مع الشريعة؛ إذ الحق أن تسييس الإسلام يكون، بالضرورة، مصحوبًا باختزال الشريعة في مجرَّد جوانبها الإجرائية من الأحكام والتكاليف الشرعية. وينشأ ذلك، بطبيعة الحال، عن حقيقة أن مدار الانشغال في السياسة يكون هو الإجرائي القابل للتحقق العيني؛ وذلك لاحتياج المشتغلين بها إلى قواعد ذات طابعٍ إلزامي من أجْل ضبط الجمهور والتحكم فيه. ومن هنا ما هو معروف من ابتداء تبلوُر مفهوم «تطبيق الشريعة»، واحتلاله مركز السيادة في خطاب الإسلام الجهادي؛ وهو المفهوم الذي تنحلُّ معه الشريعة إلى محض قواعد وأحكام قابلة للتطبيق. ولعلَّ الشاهد على تركيز رضا على الطابع الإجرائي للشريعة يتبدَّى في تراجُعه عن كثير من الآراء المنفتحة لأستاذه في بعض المسائل الشرعية. فإذ تركَّز انشغال أستاذه بالقصد من وراء الأحكام الإجرائية، وليس بمنطوقاتها النصِّية، فإن انشغال رضا قد انصرف، في الأغلب، إلى تثبيت الدلالة النصِّية للأحكام الإجرائية.

وكمثالٍ على تراجُع رضا عن أستاذه، يمكن الإشارة إلى موقفه من الحكم الشرعي بخصوص «نصب التماثيل»، وكذا من مسألة «تعدُّد الزوجات» مقارنة بموقف أستاذه (عبده) منها. فإذ حدَّد رضا موقفه من المسألة الأولى بأن «استدلال «مصطفى كمال أتاتورك» على جواز نصب التماثيل لكبراء الرجال بعمل الحكومة المصرية [أي بنصب

الحكومة المصرية لها] يشبه استدلاله على صحة سلب السلطة من الخليفة، الآن، بسلبها من الخلفاء العباسيين، وليس [أي الاستدلال على نصب التماثيل] من الدين في شيء، فإن الحكومة المصرية غير مقيَّدة بالشرع في جميع أعمالها، ولم يكن نصبها لشيء من هذه التماثيل بفتوى من علماء الأزهر، ولا غيرهم، ولو استفتَتْهُم لما أفتوا بذلك؛ لا لأن نصب التماثيل مُحرَّم في الإسلام فقط، بل لأن فيه إضاعة كثير من مال الأمَّة في غير مصلحة أيضًا.»[٧٧] وهكذا، يرى نصب التماثيل حرامًا في الدين والمصلحة معًا. وفي المقابل، إن أستاذه الإمام (محمد عبده) قد صار إلى أنه «ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية: إذا كان القصد منها ما ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ حرام؟ أو جائز؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟ فأقول لك: إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصور قد مُحي من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك، بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالًا إلى «المُفتي»، وهو يجيبك مشافهة. فإذا أوردتَ عليه حديث «**إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصوِّرون**»، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك: إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببَين، الأول: اللهو، والثاني: التبرك بمثال من تُرسَم صورته من الصالحين، والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه، والمصور في الحالَين شاغل عن الله، أو ممهد للإشراك به. فإذا زال هذان العارضان، وقُصدَت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر من المصنوعات، وقد جاء ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضوع النزاع. أما فائدة الصورة فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذكر».[٧٨] وهنا، إذا كان رضا يتكئ في حُكمه على أن «نصب التماثيل محرَّم في الإسلام»، على ما تحمله المنظومة الفقهية من نصوص تفرض هذا التحريم، فإن أستاذه كان يفكر في «مسألة جواز نصب التماثيل» بالمقاصد؛ وعلى النحو الذي جعله يتجاوز الإجرائي النصِّي، الذي يقول به الحديث تحريمًا لها. وهو هنا يبلغ إلى حد اعتبار التصوير ونصب التماثيل من أفضل وسائل العلم. «والشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة

[٧٧] رضا، رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، مصدر سابق، ص٩٥.

[٧٨] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٩-٢٠٠.

من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة، ولا من جهة العمل».[79] فالحكم الشرعي بخصوص نصب التماثيل يتحرك، عند الأستاذ الإمام، مع القصد القائم وراءه. فإذا كان القصد المؤسِّس للنهي، في السابق، هو «منع العبادة»، فإن تحوُّل القصد لاحقًا إلى «تحقيق العلم» كان لا بد من أن يؤدِّي إلى تغيير الحكم من النهي إلى الإباحة.

وبالمثل، إن الموقف من «تعدُّد الزوجات» يكشف عن تراجُع رضا عن أستاذه أيضًا. فإذ كان عبده حاسمًا في التضييق على تعدُّد الزوجات؛ إلى حد ما بدا من بلوغه إلى النهي عنه، فإن رضا قد مضى في اتجاه تبرير وقوعه. فقد صار عبده إلى أن «جواز إبطال هذه العادة؛ أي عادة تعدُّد الزوجات لا ريب فيه؛ لأن شرط التعدُّد هو التحقُّق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتمًا [حيث قطع الله نفسُه بأن تحقيقه غير مستطاع]،[80] فإن وُجد في واحد من المليون، فلا يصح أن يُتخَذ قاعدة. ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجَّح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم، جاز للحاكم أن يمنع التعدُّد، أو للعالم أن يمنع التعدُّد مطلَقًا مراعاة للأغلب ... وبالجملة، يجوز الحجر على الأزواج [أي منعهم] أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط.»[81] وهكذا، يرى عبده، تقريبًا، أن ما قطع به الله من عدم استطاعة تحقيق العدل بين الزوجات، مانعًا التعدُّد، الذي عدَّه في غير حالة الضرورة القصوى (كأن تكون الزوجة عاقرًا لا تلد) مجرَّد «حيلةٍ شرعية لقضاء شهوةٍ بهيمية، وهو علامة تدل على فساد الأخلاق، واختلال الحواس، وشرَه في طلب اللذائذ.»[82] وإذا كان ذلك كله من قبِيل العادات الفاسدة، التي نهى الشرع عنها، فإن التعدُّد يكون فاسدًا بدَوره؛ لأن ما ينشأ عنه الفساد لا بد من أن يكون فاسدًا بالمثل.

والمُلاحَظ أن عبده قد قدَّم لموقفه المانع لتعدُّد الزوجات بما قصد إليه من استعادة التداول القرآني للزواج في مقابل الانبناء الفقهي له. فإنه إذا كان الفقه، ابتداء من تعريف الزواج فيه بأنه «عقد يمتلك به الرجل بُضع المرأة»، يتدنَّى بالمرأة إلى حد اعتبارها محض

---

[79] المصدر نفسه، ج٢، ص٢٠٠.

[80] يقول تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (النساء: ١٢٩).

[81] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٩٢-٩٣.

[82] المصدر السابق، ج٢، ص٨٥.

وعاء للشهوة، وأداة لإنتاج النسل؛ بما جعل عبده يقرِّر أنه «لم يجد في كتب الفقهاء كلمةً واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئًا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية»، فإن «في القرآن الشريف كلامًا ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفًا له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم، التي وصلَت إلى أقصى درجات التمدن، جاءت بأحسن منه. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١)»؛[٨٣] بما يعني أن المودة والرحمة — وليست الشهوة — هي أساس الزواج في القرآن. «والذي يقارن — حسب عبده — بين التعريف الأول، الذي فاض من عالَم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني، الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجةٍ وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا، وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج؛ حيث صار عقدًا غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبِع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية، التي رتَّبوها على هذا الأصل الشنيع».[٨٤] والجدير بالملاحَظة، هنا، ما يبدو من أن تمييز الأستاذ الإمام بين مجالَين متباينَين للزواج؛ أحدهما «قرآني» والآخر «فقهي» سوف يكون هو مدخله لربط تعدُّد الزوجات بالمجال الفقهي، الذي انحط بالزواج إلى حيث أصبحَت غايته، إشباع شهوة الرجل. أما المجال القرآني الذي يكون فيه الزواج سكنًا تغمره المودة والرحمة، فإنه لا يقبل بحصول التعدُّد؛ لأنه يكون مانعًا من تحقُّق «الواجبات الأدبية، التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذَّبان كلٌّ منهما من الآخر».[٨٥] المهم، هنا، هو ما يبدو من أن عبده لا يجد إلا انفتاح «القرآني» ليجابه به أحكام «الفقهي» الإجرائية.

وفي مقابل هذا الذي صار إليه الأستاذ الإمام من جعْل «الواجبات الأدبية» هي المطلوب الأعظم للزواج، فإن تلميذه رضا قد نزل به، حين عدَّ «النسل هو غاية الزوجية ومقصدها الفطري».[٨٦] وإذ التناسل، الذي هو الغاية، يكون أكثر غزارة في حال اقتران الرجل بأكثر من امرأة، فإن ذلك سوف يؤدِّي برضا إلى ما يمكن اعتباره تبريرًا لتعدُّد

---

[٨٣] المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠.

[٨٤] المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠.

[٨٥] المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠.

[٨٦] رضا، رشيد، حقوق النساء في الإسلام، تعليق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤م، ص٦٨.

الزوجات. ولعلَّ ما جعل رضا مشغولًا بتبرير التعدُّد هو ما لاحظه من «أن الجماهير من الإفرنج يرون مسألة تعدُّد الزوجات أكبر قادح في الإسلام، متأثرين بعاداتهم وتقليدهم الديني، وغلوهم في تعظيم النساء».[٨٧] وإذ يعني ذلك أن رضا قد انشغل بمسألة تعدُّد الزوجات ضِمن سياق السجال مع جماهير الإفرنج، فإن هذا السياق السجالي قد فرض عليه، ضِمن سعيه إلى التسامي بالإسلام في مواجهة قادحيه، أن يبرر تعدُّد الزوجات بحججٍ أضفى عليها صبغةً شِبه عصرية (أو شِبه علمية)؛ لكي تبدو متجاوبة مع عقول الإفرنج. ولأن عقول هؤلاء الإفرنج قد تشبعَت بالعلوم الطبيعية، فإن ذلك قد جعل رضا يتعامل مع الزواج بما هو «فعلٌ طبيعي»؛ بما أدَّاه إلى الاختلاف مع أستاذه «عبده»، الذي عالج الزواج «من الناحية المعنوية التي يَلزم أن تكون وجهة كل راغب في الزواج».[٨٨]

وهكذا، مضى رضا إلى تعليق حكم تعدُّد الزوجات على «النظر في طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، والنسبة بينهما من حيث معنى الزوجية، والغرض منها، وفي عدد الرجال والنساء في الأمم أيهما أكثر، وفي مسألة المعيشة المنزلية، وكفالة الرجال للنساء، أو العكس، أو استقلال كلٍّ من الزوجَين بنفسه، وفي تاريخ النشوء البشري، ليعلم هل كان الناس، في طور البداوة، يكتفون بأن يختص كل رجل بامرأةٍ واحدة».[٨٩] وقد أدَّى به النظر في هذه المسائل إلى تأكيد «أن الرجل، بطبيعته، أكثر طلبًا للأنثى منها له، وأنه قلَّما يُوجَد رجلٌ عِنِّين لا يطلب النساء بطبيعته، ولكن يوجد كثير من النساء اللاتي لا يطلبن الرجال بطبيعتهن».[٩٠] وإذا كانت «الحكمة الإلهية في مَيل كلٍّ من الزوجَين، الذكر والأنثى، إلى الآخر، المَيل الذي يدعو إلى الزواج، هو التناسل الذي يحفظ به النوع، فإن داعية النسل في الرجل أقوى منها في المرأة».[٩١] ويستدِل رضا على هذا الفرق بين الرجل والمرأة بما أورده من أن «بعض حكماء الإفرنج قال: لو تركنا رجلًا واحدًا مع مائة امرأة سنةً واحدة لجاز أن يكون لنا من نسله، في السَّنة، مائة إنسان، أما إذا تركنا مائة رجل مع امرأةٍ واحدة

---

[٨٧] رضا، رشيد، فتاوى رشيد رضا، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص١١٨.

[٨٨] عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص٨٦.

[٨٩] رضا، رشيد، فتاوى رشيد رضا، مصدر سابق، ص١١٨.

[٩٠] المصدر نفسه، ص١١٩.

[٩١] المصدر نفسه، ص١١٩.

سنةً كاملة، فأكثر ما يمكن أن يكون من نسلهم إنسانٌ واحد، والأرجح أن هذه المرأة لا تنتج أحدًا؛ لأن كل واحد من الرجال يُفسد زرع الآخر».[٩٢] ويزيد رضا على ذلك «أن المواليد من الإناث أكثر من الذكور في أكثر بقاع الأرض، وترى الرجال على كوْنهم أقل من النساء، يعرض لهم من الموت والاشتغال عن التزوج أكثر مما يعرض للنساء، فإذا لم يُبَح للرجل المستعد للزواج التزوج بأكثر من واحدة اضطُرَّت الحال إلى تعطيل عددٍ كثيرٍ من النساء، ومنعهن من النسل الذي تطلبه الطبيعة والأُمَّة منهن».[٩٣] وفضلًا عن ذلك، «إذا كان من نظام الفطرة أن تكون المرأة في البيت، وعملها محصورًا فيه لِضعفها عن العمل الآخر، وبما يعوقها عن الحمل والولادة، وكانت، بذلك، عالة على الرجل، وأن الرجال قوَّامون على النساء كما هو ظاهر. فماذا نعمل والنساء أكثر من الرجال عددًا، ألا ينبغي أن يكون في نظام الاجتماع البشري أن يُباح للرجل الواحد عدة نساء، وإن من المصلحة على هذا أن يكون في البيت عدة نساء مصلحتهن عمارته».[٩٤] وأخيرًا، «من يرجع إلى البحث في تاريخ النشوء البشري في الزواج والبيوت، يجد أن الرجل في أمَّة من الأمم لم يكن يكتفي بامرأةٍ واحدة، كما هو شأن أكثر الحيوانات».[٩٥] وهكذا، يستدعي رضا من الطبيعة والتاريخ معًا ما يجعل من تعدُّد الزوجات أمرًا مقبولًا ومستساغًا على نحوٍ كامل. وعلى الرغم من أنه قد انتهى إلى «أن الأصل في السعادة الزوجية والحياة البيتية هو أن يكون للرجل زوجةٌ واحدة، وأن هذا هو غاية الارتقاء البشري في بابه».[٩٦] فإن ذلك لم يقدِر على التشويش على ما تنتهي إليه مُقدِّماته من أن تعدُّد الزوجات أمرٌ له ما يبرره في الطبيعة والتاريخ؛[٩٧] بل إنه (ويا للغرابة) يتجاوز محض التبرير إلى التحدث عما يمكن أن يجره منع تعدُّد الزوجات من المفاسد، كأن يرى الرجل «أن المرأة الواحدة لا تكفي لإحصانه؛ لأن مزاجه يدفعه إلى كثرة الإفضاء، ومزاجها بالعكس، أو أن يكون زمن حيضها طويلًا ينتهي إلى

---

[٩٢] المصدر نفسه، ص١٢٠.

[٩٣] المصدر نفسه، ص١٢٠.

[٩٤] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[٩٥] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[٩٦] المصدر نفسه، ص١٢٥.

[٩٧] ومن هنا، ابتدأ قوله في التعدُّد بمقدمة في تاريخ تعدُّد الزوجات وأصله، يستعرض فيها تاريخ هذه الظاهرة منذ أقدم العصور، وعند مختلف الأمم والشعوب؛ ليترتب على ذلك ما أحدثه الإسلام من الإصلاح في هذا الخصوص. انظر: رضا، رشيد، حقوق النساء في الإسلام، مصدر سابق، ص٦١–٦٤.

خمسة عشر يومًا في الشهر، ويرى نفسه مُضطرًا إلى أحد أمرَين: التزوج بثانية، أو الزنى، الذي يضيع الدين، والمال، والصحة، ويكون شرًّا على الزوجة من ضم واحدة إليها مع العدل بينهما كما هو شرط الإباحة في الإسلام، ولذلك استُبيح الزنا في البلاد التي مُنِع فيها التعدُّد بالمرة.»[٩٨] ولعلَّ ذلك يعني أن رضا يتجاوز مجرَّد تبرير التعدُّد (من الطبيعة والتاريخ) إلى بيان ضرورته (ولو في بعض الحالات) باعتباره مانعًا لحصول الزنا الذي هو مفسدة للدين، والمال، والصحة.

ولعلَّ ما يبدو من إيراد رضا الكثير من الحجج الداعمة لمبدأ تعدُّد الزوجات لمَّا يقوِّي القول بمَيله إلى قبول هذا المبدأ. وقد لُوحِظ أنه يحرص، في صياغته لهذه الحجج، على تأكيد مرجعيتها الإفرنجية؛[٩٩] بما يجعله أحد مؤسِّسي التقليد الكاشف عن وعيٍ شقيٍّ يدفع بأصحابه إلى البحث عند الأوروبيين عما يدعمون به يقينهم الزائف في ميراث الدين، ولا سيما في المسائل ذات الطابع التقليدي المحافظ، التي لا تتوافق مع قواعد العقل، أو الاجتماع الحديث. وعلى أي الأحوال، يبقى أن مَيل رضا إلى قبول مبدأ تعدُّد الزوجات إنما يشير إلى الكيفية، التي تحضر بها المرأة في خطابه، كمجرَّد وعاء لشهوة الرجل وجهاز لإنتاج النسل.[١٠٠] وغنيٌّ عن البيان أن هذا الخطاب الشهواني حول المرأة هو الذي سوف يحدد حضورها اللاحق مع حركات الإسلام السياسي كمجرَّد جسد يتسرى به الرجل؛ وذلك بحسب ما تكشف عنه فتوى داعش بخصوص جهاد النكاح. ولعلَّ ذلك يكشف عن اقتران الخطاب الشهواني حول المرأة بخطاب تسييس الإسلام؛ وإلى حد ما، يبدو أنه أحد لوازمه. ولعلَّ الرابط بين الخطابَين يتمثل في أنه إذا كان خطاب تسييس الإسلام لا يرى له حضورًا إلا في «دولة» تكون بمثابة الجسد له، فإن الخطاب الشهواني حول المرأة يختزل كل وجودها في جسدها. وفي الخطابَين معًا، فإن الجسد (سواء دولة أم امرأة) لا بد من

---

[٩٨] المصدر نفسه، ص١٢٥.

[٩٩] وهو ما يظهر في إكثار رضا، في فتواه، من إيراد ما يدعم به مبررات التعدُّد من «محققي الأوروبيين»، و«علماء الألمان والإنجليز»، وذلك فضلًا عن ذكر ما هو حاصل «في مثل البلاد الإنجليزية».

[١٠٠] لا ينبغي، أبدًا، نسيان أن انتهاء رضا إلى هذا الخطاب الانحطاطي بالمرأة قد تبلوَر في إطار سعيه إلى إبراز رفعة الإسلام في مواجهة القادحين له من الإفرنج؛ حيث أجبره الانشغال بدفع قدْح الإفرنج في الإسلام على أن يبحث في الطبيعة والتاريخ عما يبرر به التدني بالمرأة. ويعني ذلك (ويا للغرابة) أن الخطاب الانحطاطي يكون نتاجًا لخطاب إعلائي.

أن يكون موضوعًا للسيطرة والإخضاع من جانب الإسلام/الرجل. وإذ تتحقق السيطرة بالإسلام على الدولة، من خلال تحويله إلى أحكام، وتكاليف إجرائية، فإن السيطرة على المرأة تتحقق بالطريقة ذاتها؛ أي بتغليب الإجرائي على القصدي في الإسلام. ولعلَّ ذلك بالذات ما يكشف عنه التبايُن بين كلٍّ من محمد عبده، ورشيد رضا، بخصوص مسألة تعدُّد الزوجات. فقد كان عبده مشغولًا بالمفاسد الاجتماعية المترتبة على تعدُّد الزوجات في عصره، ونتيجة لذلك، ألحَّ على ما يئول إلى منع التعدُّد. أما رضا فإنه كان مشغولًا بالدفاع عن الإسلام، في مواجهة القادحين له من الإفرنج من باب إباحته التعدُّد، ولهذا، إنه قد اضطُر إلى إيراد ما يبرر التعدُّد، ويجعله مقبولًا. إن الفارق بينهما يأتي من نقطة البدء عند «عبده» هي إدراكه لمفاسد اجتماعية قائمة في واقعه، وتنتج عن تعدُّد الزوجات، فراح هذا الإدراك يوجِّه قراءته لآية التعدُّد في القرآن، على النحو الذي يؤدِّي إلى منعه، أما رضا فإنه قد انطلق من أن «جملة القول في مسألة التعدُّد أن القرآن أتى فيها بالكمال الذي لا بد من أن يعترف به جماهير الأوروبيين».[١٠١] ولهذا انشغل ببيان هذا الكمال لإبراز سمو الإسلام وتعاليه. إن اهتمام عبده بإصلاح الواقع جعله أكثر انشغالًا بالقصد لا بالنص، في حين أن اهتمام رضا ببيان كمال الإسلام قد جعله أكثر انشغالًا بالنص. ولن يكون غريبًا — والحال كذلك — أن ينزع تفكير رضا الفقهي نحو النص على نحوٍ أكبر.

ومن هنا، ما قيل من «أن أبرز وجوه التغيير لدى السيد رشيد هو منهجه في التفكير الفقهي والديني. فقد تحول عن نهج المقاصد، ومقاصد الشريعة، وهو نهج محمد عبده، إلى الدعوة للاجتهاد بمعنى الخروج على نهج تقليد المذاهب الفقهية التقليدية لصالح العودة إلى القرآن والسُّنة؛ بل السُّنة بالتحديد. وقد حدث التغيير استنادًا إلى ابن تيمية في منهج السيد رشيد رضا في الاستنباط الفقهي؛ إذ تجاوز التاريخ الفقهي الإسلامي ليلجأ إلى السُّنة مباشرة في الاستدلال متأبطًا قول الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي».[١٠٢] وهكذا، تحول رضا عن «المقاصد»، التي تكاد تؤسِّس للتفكير الفقهي عند الأستاذ الإمام، إلى مسار التفكير في السُّنة، الذي كان الشافعي هو رائده المؤسِّس. ولعلَّ ما تجدر ملاحَظته أن تحوُّل رضا إلى التفكير في الفقه بالسُّنة؛ بما يعنيه ذلك من الإغراق في النصِّية، قد حدث تحت تأثير ابن تيمية، الذي كان «رضا» أول من جاء به إلى مصر تقريبًا. وإذا كان ابن

[١٠١] رضا، رشيد، حقوق النساء في الإسلام، مصدر سابق، ص٧٣.

[١٠٢] السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص١٦٥.

تيمية (وهو أحد كبار الحنابلة الذين وصلوا بالفقه الآثاري النصِّي إلى ذروته) قد أصبح موضوعًا للاستدعاء، وإعادة الاكتشاف منذ القرن الثامن عشر من جانب الإصلاحيين الهنود، واليمنيين، والمغاربة، فإن «تأثيراته اختلفَت باختلاف طبيعة البيئات التي عُرف فيها. ففي الهند جرى الاهتمام من أبعاد فكره بفكرة تميُّز الإسلام وخصوصيته، وتحريم التشبه بالكفار، والخضوع لهم، وفي اليمن استفاد إصلاحيو الزيدية بإعادة الاعتبار إلى السُّنة في الاستدلال. أما في مصر، فإن السيد رشيد رضا أفاد من ابن تيمية في ناحيتَين: اكتشافه نهج التأصيل القائم على السُّنة، وسموق الهوية الإسلامية وانفصالها القاطع عما حولها.»[١٠٣] وإذ يبدو هكذا أن رضا يُعيد، مع ابن تيمية، اكتشاف «السُّنة» كمركز للتفكير الفقهي من جهة، ويستعيد معه الانفصال القاطع للهوية الإسلامية المتسامية عما حولها من جهةٍ أخرى، فإن ذلك يعني أنه يستفيد منه «النصِّية» كمركز للتفكير في الدين، و«الهوية المتميزة» كمركز لوجود الجماعة. وغنيٌّ عن البيان أنهما معًا (أي النصِّية والهوية المتميزة) يُعدَّان من أهم ما يؤسِّس للسردية الحاكمة لكل حركات الإسلام السياسي؛ وفي القلب منها جماعة الإخوان المسلمين التي كان مؤسِّسها واحدًا من تلامذة رضا المباشرين.

(٤) الإسلام السياسي: ذروة التسييس

حين يقول حسن البنا، مخاطبًا قومه: «إننا نناديكم والقرآن في يميننا، والسُّنة في شمالنا، وعمل السلف الصالحين من أبناء هذه الأمَّة قدوتنا، وندعوكم إلى الإسلام، وتعاليم الإسلام، وأحكام الإسلام، وهدي الإسلام، فإن كان هذا من السياسة عندكم فهذه سياستنا، وإن كان من يدعوكم إلى هذه المبادئ سياسيًّا، فنحن أعرق الناس، والحمد لله، في السياسة.»[١٠٤] فإنما ليؤكِّد وفاءه لتقاليد أستاذَيه الكبيرَين (الأفغاني ورضا)، التي ظهر فيها الانشغال لافتًا بالمنزعَين السياسي والسلفي. وضِمن هذا السياق، أخذ البنا عن رضا نزوعه السلفي على النحو الذي جعله يَعُد جماعته «دعوةً سلفية لأنهم يدْعُون إلى العودة بالإسلام إلى مَعينِه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله».[١٠٥] بما ينطوي عليه ذلك من الخروج —

[١٠٣] المصدر نفسه، ص١٦٥.

[١٠٤] البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٣٧.

[١٠٥] المصدر نفسه، ص١٢٢.

فيما سبق القول — على نهج تقليد المذاهب الفقهية لصالح العودة إلى القرآن؛ بل السُّنة بالتحديد؛ «لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسُّنة المطهرة في كل شيء».[١٠٦] ومن جهةٍ أخرى، سلك كالأفغاني في اعتبار أن الفكرة الغربية هي الأصل في المأزق الكبير، الذي تعيش فيه المجتمعات الإسلامية. فإذ أراد الرجل أن يحدد أعراض الداء الذي أصاب الأمم الشرقية، فإنه لم يجد هذه الأعراض إلا فيما بدا له وكأنها متلازمات الحداثة الغربية من قبِيل «الاستعمار، والحزبية، والربا، والمروق، والإلحاد، والقوانين الوضعية، التي لا تُغني يومًا من الأيام غناء القوانين السماوية، التي وضعها خالق الخلق، ومالك الملك، ورب النفوس وبارئها».[١٠٧] وإذ يبدو — والحال كذلك — أن الأمر يتعلق بهوية أمَّة يتهددها «التقليد الغربي، الذي يسري في مناحي حياتها، سرَيان لعاب الأفاعي فيسمم دماءها».[١٠٨] فإنَّ البنا سيندفع (كالأفغاني قبله) إلى استدعاء الإسلام كدرعٍ يحمي هذه الأمَّة المُهدَّدة. وهكذا، إذا كان هناك «طريقان كلٌّ منهما يهيب بكم أن توجهوا الأمَّة وجهته، وتسلكوا بها سبيله، ولكلٍّ منهما خواصه، ومميزاته، وآثاره، ونتائجه، ودُعاته، ومروِّجوه. فأما الأول فطريق «الإسلام»، وأصوله، وقواعده، وحضارته، ومدنيته، وأما الثاني، فطريق «الغرب»، ومظاهر حياته، ونُظمها، ومناهجها، فإن عقيدتنا أن الطريق الأول، طريق «الإسلام» وقواعده وأصوله، هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يُسلَك، وأن تُوجَّه إليه الأمَّة الحاضرة والمستقبلة.»[١٠٩] وإذَن، إنه التبايُن الكامل بين طريقَين لا سبيل لأي الْتقاءٍ بينهما إلا على نحو ما يلتقي النقيضان: الإسلام والجاهلية. ويرتبط هذا التبايُن الحاسم بما سينتهي إليه الوريث المباشر للبنَّا (سيد قطب، الذي أعطى الإسلام السياسي وجهة الجهادي العنيف) من أن «نتاج الغرب في كل حقول المعرفة يقوم، ابتداءً، على أساس رواسب مسممة بالعداء لأصل التصوُّر الديني جملة».[١١٠] وبما سيرتبه على ذلك من ضرورة المفاصلة الكاملة بينهما. ولأنه كان من المنطقي أن تؤسس هذه المفاصلة نفسها على ضرب من المفاضلة بينهما، فإن البنا كان الرائد السابق لقطب في تثبيت هذه المفاضلة.

---

[١٠٦] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[١٠٧] المصدر نفسه، ص٢٨.

[١٠٨] المصدر نفسه، ص٢٨.

[١٠٩] البنا، حسن، الرسائل الثلاث، دار الشهاب، القاهرة، (د. ت)، ص٩٠.

[١١٠] قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط١٥، ١٩٩٢م، ص١٤٨.

وضِمن هذا السياق، إن البنا يؤسس تفضيله الإسلام على الغرب على ما بدا له من أن «مدنية الغرب، التي زهت بجمالها العلمي حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم، تفلس الآن وتندحر، وتندك أصولها وتنهدم نظمها وقواعدها».[١١١] ونظرًا إلى تمدُّد الغرب في العالم بأسْره، فإن هذا الاندحار قد أدَّى إلى أنْ أصبحَت «الإنسانية كلها معذَّبة شقية قلِقة مضطربة، وقد اكتوَت بنيران المطامع والمادة، فهي في أشد الحاجة إلى عذبٍ من سؤر الإسلام الحنيف يغسل عنها أوضار الشقاء، ويأخذ بها إلى السعادة».[١١٢] والجدير بالملاحَظة ما سينتهي إليه من أن وراثة الإسلام للغرب سوف تكون محتومة استنادًا إلى ما يتصوَّر أنه قانونٌ تاريخي يتبادل فيه كلٌّ من الشرق والغرب موقع السيادة على الدنيا. فقد «كانت قيادة الدنيا في وقتٍ ما شرقيةً بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلَتها النبوات الموسوية، والعيسوية، والمحمدية، إلى الشرق مرةً ثانية، ثم غفا الشرق غفوته الكُبرى، ونهض الغرب نهضته الحديثة، فكانت سنة الله التي لا تتخلف، وورث الغرب القيادة العالمية، وها هو الغرب يظلم، ويجور، ويطغى، ويحار، ويتخبط، فلم تبقَ إلا أن تمتد يدٌ شرقية قوية يظللها لواء الله، وتخفق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوي المتين، فإذا بالدنيا مسلمةٌ هانئة، وإذا بالعوالم كلها هاتفة: الحمد لله الذي هدانا لذلك وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله».[١١٣] ولعلَّ هذه الوراثة من الإسلام للغرب هي ما سيفتح الباب أمام وضع البنَّا لجماعته في وضع «المُنقِذ»، ليس للمسلمين فحسب، بل للعالم بأسْره. فإن «العالم كله حائر يضطرب، وكل ما فيه من النظُم قد عجز عن علاجه، ولا دواء له إلا الإسلام، فتقدموا باسم الله لإنقاذه، فالجميع في انتظار المُنقِذ، ولن يكون المنقذ إلا رسالة الإسلام، التي تحملون مشعلها وتبشرون به».[١١٤] ومن هنا، ابتداء تبلوُر مفهوم «الأستاذية» على العالم الذي يستحيل الإسلام ضِمنه إلى مجرَّد سلاح للهيمنة. وليس من معنًى لذلك إلا أن الإسلام سيتحول إلى سلاحٍ يحاربه دُعاة «الإسلام السياسي» معركتهم من أجْل السيطرة، ليس فقط على «الدولة»؛ بل على «العالم» بأسْره، وذلك عبْر «السعي لإحداث الانقلاب العالمي، ومعناه ألا يكتفي بإقامة

---

[١١١] البنا، حسنن الرسائل الثلاث، مصدر سابق، ص٩٢.

[١١٢] المصدر نفسه، ص٩٣.

[١١٣] المصدر نفسه، ص٩٣.

[١١٤] البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص١٧٦.

النظام الإسلامي في قُطرٍ واحد، أو في الأقطار، التي يقطنها المسلمون فحسب؛ بل تبعث حركة عالمية قوية تكفل انتشار الدعوة الإسلامية الإصلاحية والانقلابية بين عامة سكان هذه الأرض. فتكون حضارة الإسلام هي الغالبة في الأرض، ويطرأ على نظام التمدن، في شرقي الأرض وغربيها، الانقلاب من الطراز الإسلامي، ويتولى الإسلام إمامة العالم ورئاسته في الأخلاق وأعرافها وموازينها».[115] وهكذا، ينقل الإسلام السياسي نفسه من وضع «المنقذ»؛ أو حتى «الأستاذ» للعالم إلى وضع من له «الإمامة والرئاسة» على العالم بأسْره؛ وهو الوضع الذي لا سبيل لتحقيقه إلا بالجهاد.

والجدير بالذكر أن البنا سوف يطلق على هذا الإسلام، الذي يستدعيه، ليحقق به الهيمنة على الدولة والعالم معًا، أنه «إسلام الإخوان» الذي هو «هذا المعنى الكلِّي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شئون الحياة وأن تصطبغ جميعها به، وأن تنزل على حكمه، وأن تساير قواعده، وتعاليمه، وتستمد منها ما دامت الأمَّة تريد أن تكون مسلمة إسلامًا صحيحًا. أما إذا أسلمَت في عبادتها، وقلَّدَت غير المسلمين في بقية شئونها، فهي أمَّةٌ ناقصة الإسلام».[116] ويواصل تأكيده هذا المعنى قائلًا: «نحن [الإخوان] نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شئون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية، أو الروحية، دون غيرها من النواحي، مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، ومصحف وسيف.»[117] والحق أن هذا الإسلام الشامل ليس شيئًا إلا الإسلام وقد اخترقَته السياسة، وأصبحَت جزءًا أصيلًا من كينونته. ولقد كان ذلك — ولحُسن الحظ — ما قطع به البنا صراحة حين مضى يقول، بعد تحديده معنى الإسلام الشامل: «أستطيع أن أجهر في صراحة بأن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسيًّا، يعيد النظر في شئون أمته، مهتمًّا بها، غيورًا عليها. وأستطيع كذلك أن أقول: إن هذا التحديد والتجريد (يعني تجريد الإسلام من السياسة) أمر لا يقره الإسلام، وعلى كل جمعيةٍ إسلامية أن تضع في رأس برنامجها الاهتمام بشئون

---

[115] حبيب، كمال السعيد، وثيقة الإحياء الإسلامي من منظور جماعة الجهاد الإسلامي، منشور ضِمن: أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح (٢) الثائرون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط١، ١٩٩١م، ص٢٣٠.

[116] البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص١٢٠.

[117] المصدر نفسه، ص١١٩.

أمَّتها السياسة، وإلا كانت تحتاج هي نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام.»[١١٨] وهكذا، فإن البنا قد صكَّ مفهوم «الإسلام الشامل» لا لشيء إلا ليجعل من «السياسة» مكوِّنًا مركزيًّا من مكونات الإسلام «الدين».

وهنا يَلزم التنويه إلى أن البنا لم يفعل إلا أن أعاد إنتاج خطاب الأفغاني نفسه، الذي انبنى على أن «الفكرة الغربية» هي الأصل في المأزق الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية؛ بما ترتب على ذلك من دخول السياسة كأحد المكونات الأكثر مركزية في إقامة دين الإسلام؛ حيث إنه يستحيل، من دون الإمساك بسلطة السياسة، مواجهة الفكرة الغربية، واستعادة الفكرة الإسلامية لتأخذ مكانها. فإن «الحكومة المسلمة هي التي تقود الشعب إلى المسجد، وتحمل الناس على هدي الإسلام من بعدُ، كما حملَتهم على ذلك بأصحاب رسول الله، أبي بكر، وعمر، من قبلُ. ونحن، لهذا، لا نعترف بأي نظامٍ حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام، ولا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية، ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمَنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحُكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام».[١١٩] وهكذا، يربط الاحتياج إلى الحكومة بحمل الناس على الإسلام من جهةٍ، والعمل، من جهةٍ أخرى، على تحرير المسلمين من الفكرة الغربية «التي أرغمَنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها، والعمل عليها»؛ بما يؤكِّده ذلك من أنه لا عودة للإسلام إلا بامتلاك الحكومة التي كان لا بد — والحال كذلك — من أن تصبح «ركنًا من أركان الإسلام الذي يؤمن به الإخوان».[١٢٠] ولسوف يكون ذلك هو ما ستعتقد به نفسه فيالق الجهاديين اللاحقين، الذين أنشئوا استدلالًا على الوجوب الديني لإقامة الدولة والجهاد من أجْل إقامتها. فإذ نقلوا عن ابن تيمية قوله في «**مجموع الفتاوى**» إن من «الواجب اتخاذ الإمارة دينًا وقُربة يُتقرَّب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعة رسوله من أفضل القربات.»[١٢١] فإنهم قد رتَّبوا هذا الوجوب الديني للإمارة على أنها الشرط، الذي لا تتم

[١١٨] المصدر نفسه، ص١٥٩.

[١١٩] المصدر نفسه، ص١٧٧.

[١٢٠] المصدر نفسه، ص١٣٦.

[١٢١] أبو الفداء، فلسفة المواجهة، منشور في رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، (٢) الثائرون، مصدر سابق، ص٢٩٧.

فرائض الشرع إلا بإقامته، «وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضًا»، وزادوا على ذلك أنه «إذا كانت هذه الدولة [الإسلامية] لن تقوم إلا بقتالٍ فوجب علينا القتال».[122] وإذ أدرك الجهاديون — والحال كذلك — أنه لا سبيل إلى إقامة الإمارة، كركن من الدين، إلا بالمواجهة والقتال، فإنهم كانوا يبلغون بالمقدمات التي وضعها البنا إلى منتهاها.

ولعلَّ هذا الحضور المركزي للسياسة، عند البنا، هو ما جعله يقرر أن الحكومة جزء من دين الإسلام. ومن هنا جاء خطابه إلى أتباعه قائلًا: «إذا قيل لكم إلامَ تدعون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ، والحكومة جزءٌ منه، فإن قيل لكم: هذه سياسة! فقولوا: هذا هو الإسلام.»[123] وبحسب ما قيل آنفًا، فإن البنا قد صار إلى اعتبار الحكومة جزءًا من الإسلام لما بدا له من أن غياب الحكومة من الإسلام إنما يؤدِّي إلى ضياع الإسلام ذاته. ولقد كان ذلك هو ما قطع به، على نحوٍ صريح، حين مضى إلى أنه «قد أتى على الإسلام والمسلمين حينٌ من الدهر توالت فيه الحوادث، وتتابعَت الكوارث، وعمِل خصوم الإسلام على إطفاء روائه، وإخفاء بهائه، وتضليل أبنائه، وتعطيل حدوده، وإضعاف جنوده، وتحريف تعاليمه وأحكامه تارةً بالنقص منها، وأخرى بالزيادة فيها، وثالثةً بتأويلها على غير وجهها، وساعَدَهم على ذلك ضياع سلطة الإسلام السياسية، وتمزيق إمبراطوريته العالمية، وتسريح جيوشه المحمَّدِية، ووقوع أُمَمه في قبضة أهل الكفر مُستذَلين مُستعمَرين».[124] وهكذا، إنه يربط ما يقول إنه «تعطيل حدود الإسلام وتحريف تعاليمه وأحكامه» بما جرى من ضياع «سلطته السياسية»؛ وبما لا بد من أن يترتب على ذلك (وبالحتم) من أن «تفعيل حدوده، وتصحيح تعاليمه وأحكامه» يستلزم استعادته سلطة السياسة. وبذلك، يبلغ البنا حدود تأكيد الفرضية الأكثر مركزية في بناء خطاب الإسلام السياسي؛ وهي الفرضية القاضية بأنه حيث «لا دولة» (أو حكومة) فإنه «لا دين ولا إسلام». ومن هنا، ما ستحتله «الدولة» من وضعيةٍ مركزية عند دُعاة الإسلام السياسي؛ وعلى النحو الذي سوف يضعهم (ويا للغرابة) في موقع التوافق الكامل مع خصومهم الذين عوَّلوا على مركزية الدولة في نشر التحديث.

---

[122] فرج، محمد عبد السلام، الفريضة الغائبة، منشور في: أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح (١)، الرافضون، مصدر سابق، ص١٢٩.

[123] المصدر نفسه، ص١١٠.

[124] المصدر نفسه، ص١٧٥.

وهكذا، لا يختلف دُعاة الإسلام السياسي، في مسعاهم للإمساك بالدولة، عن غيرهم من الذين عملوا، على الجهة المقابلة، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية، والقومية، والاشتراكية، وغيرها). والاختلاف بينهم يأتي، فحسب، من نوع الأيديولوجيا التي يعمل دُعاة الإسلام السياسي تحت رايتها؛ وهي أيديولوجيا الأسلمة. وهكذا، يبقى أن الجميع يراوحون تحت مظلة الأطروحة ذاتها التي لا ترى سبيلًا للتغيير في المجتمعات الإسلامية إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة الأوروبية فوق البنيات ذاتها التقليدية المتوارَثة للوعي، التي تحتفظ للجمهور بوداعته، وهدوئه، وطاعته.[١٢٥] والاختلاف بينهما يأتي، فحسب، من نوع المفردات، التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام؛ إذ فيما ظل دُعاة الأيديولوجيات الحداثية يستخدمون المفردات المتداوَلة في إطار الأيديولوجيات التي يبشِّرون بها (من قبِيل الحرية، والديمقراطية، والدستور، والاشتراكية، والطبقة العاملة، والقومية، وغيرها)؛ والتي لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور (المقصود التأثير عليه بها) للتراث المعرفي والتاريخي، الذي تقف عليه هذه المفردات. فإن دُعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفرداتٍ تنتمي إلى الرأسمال الرمزي الديني للجمهور من أجْل السيطرة على المجال العام (من قبِيل الشريعة، والحكم بما أنزل الله، وتطبيق الحدود، وغيرها). ما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، «الدولة التنِّين» فعلًا؛ حيث ستحضر الدولة؛ كقوةٍ قابضة ليس على كل أدوات القمع الحديثة فحسب؛ بل على الرأسمال الرمزي المقدَّس، أيضًا، الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقة، وكفرًا، يستحق فاعله التأثيم واللعنة.

وإذ يئول ما سبق إلى جعل البنَّا أحد البنائين الكبار لخطاب الإسلام السياسي، فإنه يُضعف الفرضية السائدة، التي تجعل منه صاحب دعوى دينية فحسب. ومن حُسن الحظ أن البنا نفسه يرى أن «قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمةٌ إسلامية لا يكفِّرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ [يعني الحكومة] من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف.»[١٢٦] ولعلَّ استمرار النظر إلى البنا، إلى الآن، على أنه صاحب دعوى دينية، على الرغم مما يقوله من أن عدم المطالبة بالحكم يُعَد جريمة من وجهة نظر

[١٢٥] بطبيعة الحال، يمثِّل ذلك أحد أكبر أنماط الالْتباس في الممارسة العربية على مدى القرنَين الفائتَين؛ الذي يقوم، أساسًا، على إخفاء بؤس المضمون وتقليديته وراء لمعان الشكل وحداثته.

[١٢٦] المصدر نفسه، ص١٣٧.

الإسلام، إنما يرتبط بحقيقة أن ظاهرة الإسلام السياسي (وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين) تقوم، أساسًا، على ضروب من الالْتباسات التي يجري إخفاؤها، عن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها؛ وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعات «طهورية»، لا انشغال لها بما يجاوز حدود «المُقدَّس» الديني؛ وبما يتبدَّى في إلحاحها على اعتبار أن السياسة التي تنشغل بها هي من الواجب الذي لا يقوم الدين إلا به. ومن هنا وجوب إعادة النظر في الكيفية، التي تقوم بها جماعات الإسلام السياسي بإدماج السياسة في الدين؛ على النحو الذي يؤدِّي، في النهاية، إلى إبراز الطبيعة «الدنيوية» لهذه الجماعات التي لا يحضر «المقدَّس» في خطابها إلا بما هو مجرَّد أداتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

ولعلَّ نقطة البدء، في هذا النظر، تنطلق من تحديد البنا هوية الجماعة، التي قام على تأسيسها في العقد الثالث من القرن العشرين. فإذ يقرر، من ناحيةٍ، أن هذه الجماعة «دعوةٌ سلفية، وطريقةٌ سنِّية، وحقيقةٌ صوفية»؛ بما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفي عن الإخوان، في الوقت نفسه، أنهم «هيئةٌ سياسية؛ لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمَّة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة، والكرامة، والحرص على قوميته إلى أبعد حد».[١٢٧] وهكذا، لا يفلح تأكيد الهوية الدينية للجماعة في التغطية على جوهرية المكوِّن السياسي في بنائها؛ وإلى حد اعتبار هذا المكوِّن ركنًا من أركان الدين ذاته. ولكن الإشكال يتأتى من أن هذا الاعتبار قد أوصل البنا إلى حد الخروج على ما استقر عليه «التقليد السني» بخصوص السياسة على العموم. فإذ استقر هذا التقليد على النظر إلى السياسة بوصفها من «الفقهيات والفروع»، فإن البنا قد مضى، في المقابل، إلى أن «الحكم معدود في كتُبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع».[١٢٨] وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار البنا للحكم السياسي من «العقائد والأصول» لن يؤدِّي، فحسب، إلى نقض ما وصف به جماعته من أنها «طريقة سنية»، وذلك باعتبار أن السياسة معدودة، عند أهل السُّنة، من «الفقهيات والفروع»؛ بل لعله سيؤدِّي إلى الدنُو بجماعته من موقع «الطريقة الشيعية»، باعتبار أن فِرَق الشيعة هي

---

[١٢٧] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[١٢٨] المصدر نفسه، ص١٣٥.

التي انفردَت وحدها باعتبار السياسة من «العقائد والأصول».[١٢٩] وإذ لا يمكن الشك في معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن الانتهاء إلى ما يقول به الشيعة سيكون هو النتيجة، التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ما يمارسه من السياسة وراء أستار المعتقد الديني؛ وإلى الحد الذي يفرض عليه التزام القول بأن السياسة من أركان الدين.

وللغرابة، يبدو — والحال كذلك — أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرَت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة؛ فإنها تعود لتقرب بينهم في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضرًا، وبقوة، في كلتا اللحظتَين معًا. فقد كان الاستبداد هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)؛ وذلك على سبيل «اليأس» من الناس، الذين حالوا بين أئمة آل البيت، وبين ما يراه الشيعة حقًّا لهم في الإمامة. وبالمثل، كان حاضرًا عند أهل السُّنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون إنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستارًا يُخفون وراءه آليات «الشوكة والمغالبة» التي كانت هي الفاعل الحقيقي والأهم في مسار ممارستهم السياسية. ولعلَّ هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء التقارب الراهن بينهما؛ وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعلَّ هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم «المرشد» في كلا النظامَين الإيراني (الشيعي)، والمصري

---

[١٢٩] «واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُديات [الواجبات]، حيث لا يسع المكلَّف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل — لعَمري — إن المُعرض عنها لأرجى حالًا من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كوْن الخائض فيها سالكًا سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجًا عن سواء الطريق؟ لكن لما جرَت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنَّفات الأصوليين، لم نرَ من الصواب خرق العادة بترك ذِكرها في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات.» انظر: الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م، ص٣٦١. وهكذا، ليس من أساسٍ لإيراد الإمامة في كتب الأصول إلا ما جرت به عادة الأسبقين فقط. والحق أنه لا أحد من أهل السُّنة إلا وقد أورد هذا الاعتذار، مردفًا بعده أن الإمامة، عندنا، من الفرعيات الفقهية.

(الإخواني/السني)؛ وهو المفهوم الذي يتزايد تأكيد أنَّ استخدامه في النظام السياسي الإيراني قد استعاره من نظام الإخوان. وهنا، يَلزم التنويه إلى أن هذا الخطاب الوصائي إنما ينبني، وعلى نحوٍ جوهري، على تصوُّر العقل قاصرًا عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياجٍ دائم إلى «مرشد» يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصوُّر هو ما يؤسس، على مدى التاريخ، لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وليس من شكٍّ في أن الأساس، الذي يقوم عليه هذا الدور الوصائي إنما يتمثل في الفكرة التي دخلَت منها السياسة إلى ساحة الإسلام؛ وهي فكرةٌ شموله كل شيء. فإذ تعني هذه الفكرة الهيمنة الشاملة للإسلام على كل شيء عبْر انتظامه له في أحكامه، فإن ذلك يئول إلى وجوب الْتماس هذه الأحكام، التي تتسع لكل شيء. وغنيٌّ عن البيان أن الجمهور لن يكون قادرًا على بلوغ هذه الأحكام؛ بل يكون في حاجة إلى غيره من الأوصياء القادرين وحدهم على جعل الإسلام شاملًا كل شيء فعلًا. وعلى العكس من هؤلاء الأوصياء، الذين يحققون للإسلام شموله، إن «غير المسلمين، حينما أعياهم ثبات الإسلام في نفوس أتباعه، ورسوخه في قلوب المؤمنين به، لم يحاولوا أن يجرحوا في نفوس المسلمين اسم الإسلام، ولا مظاهره، وشكلياته، ولكنهم حاولوا أن يحصروا معناه في دائرةٍ ضيِّقة تذهب بكل ما فيه من نواحٍ قوية عملية ... فأفهموا المسلمين أن الإسلام شيء والاجتماع شيء آخر، وأن الإسلام شيء والقانون شيء غيره، وأن الإسلام شيء ومسائل الاقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شيء والثقافة العامة سواه، وأن الإسلام شيء يجب أن يكون بعيدًا عن السياسة».[١٣٠] وإذ لا يرى البنا فيما يفعله غير المسلمين من وضع مسائل «الاجتماع، والقانون، والاقتصاد، والثقافة، والسياسة» خارج دائرة الإسلام، إلا أنه من قبِيل التأسيس لما يسميه «الإسلام المتضائل»؛ فإن «الإخوان» يدعون، في المقابل، إلى «الإسلام الشامل»، الذي يتسع لكل المسائل المطروحة في هذه المجالات وغيرها؛ وبكيفية لا يجوز معها أن تنضبط كل المسائل في هذه المجالات بشيء من خارج الدين أبدًا. فهم لا يعدُّون المسائل الخاصة بمجالات الاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة، من أمور الدنيا التي رأى النبي أن البشر هم الأعلم بها مطلَقًا؛ بل عدُّوها من الدين الذي يكون

---

[١٣٠] البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص١٥٨.

إخراجها من دائرته بمثابة تنقيص وتبخيس له. ولسوء الحظ إن إدخالها في دائرة الدين قد كان من قبِيل التزيد الذي يثقل على الناس ويوقعهم في الحرج، لأنه لم يكن إدخالًا لها في الدين كأصول وقواعد كلِّية؛ بل تزيدات السلف، وتراثهم النصِّي الغزير. ويا للغرابة إن شمول الإسلام لا بد من أن يئول، بما هو آلية يستخدمها البعض لإدخال ما ليس من الدين فيه، إلى التشديد على الناس، والتضييق عليهم؛ حيث لا يعني شمول الإسلام إلا إدخال مسائل الدنيا في القوالب الضيِّقة لتراث السلف، الذي يجري النظر إليه على أنه دين. وعلى أي الأحوال، إن فكرة «شمول الإسلام» التي تعد بمثابة الإضافة الكُبرى للبنا، سرعان ما ستدخل في التركيب الباطني لمفهوم «الحاكمية الإلهية» عند سيد قطب؛ بما يستوجب ضرورة التفكيك المتأني لهذه الفكرة المركزية الخاصة بشمول الإسلام.

(٥) الإسلام السياسي والمراوغة التأويلية: من شمول الإسلام إلى الحاكمية

لا يتوقف الإسلام السياسي عن ادِّعاء أنه التحقيق المطابق لإسلام العصر الأول السابق على إسلام التأويل. وهو يستهدف من وراء ذلك تثبيت سلطته على النحو الذي يجعلها فوق المساءلة والنقد، لأنه إذا كان إسلام العصر الأول هو الإسلام الذي يرجع إلى مصادر السيادة العليا، وهم: الله، والنبي، والسلف الصالح، فإن إسلام التأويل هو الإسلام، الذي يتنزل عليه البشر بفيوض من أهوائهم، وميولهم. بطبيعة الحال، فيما يكون إسلام العصر الأول هو الإسلام المقدَّس، فإن إسلام التأويل هو الإسلام، الذي داخلَته شوائب المدنَّس. لكن يبدو أن هذا النزوع إلى تبخيس التأويل ليس، هو نفسه، أكثر من مراوغةٍ (تأويلية) يستهدف بها الإسلام السياسي إخفاء ما ينبني عليه خطابه من التأويل المُفرط؛ إذ الحق أن تفكيكًا للفكرتَين الأكثر مركزية في خطاب الإسلام السياسي، وهما فكرتا شمول الإسلام، والحاكمية، يكشف عن دخول التأويل في تركيبهما إلى الحد الذي يتوقفان فيه عن الاشتغال تمامًا في حال غيابه أو رفعه.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن فكرة «شمول الإسلام» تكاد تكون الفكرة الحاكمة لسيرورة اعتبار السياسة ركنًا من الدين مع كل جماعات الإسلام السياسي في العصر الحديث. وينشأ ذلك عن حقيقة أن الأفكار كافة، التي سوف تعمل جماعات الإسلام السياسي تحت راياتها السوداء، من قبِيل «الحاكمية»، و«الجهاد»، و«المرجعية الدينية للدولة»، وغيرها، تكاد تكون محض تفريعات على فكرة «شمول الإسلام»، التي تكون — والحال كذلك — هي المحدِّدة لبناء الخطاب كله. ومن هنا احتلَّت فكرة «شمول الإسلام» موقعًا بالغ المركزية،

لا في تفكير البنا فحسب، بل في تفكير كل السلالة، التي لا تزال تقوم على مشروعه إلى الآن. وبحسب ما مضى أحد دارسي البنا وتابعيه، تعني فكرة الشمول، عنده، «أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: رأسيًّا منذ يولد الإنسان حتى يتوفاه الله؛ بل من قَبل أن يُولَد، وبعد أن يموت؛ حيث هناك أحكامٌ شرعية تتعلق بالجنين، وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقيًّا حيث يوجِّه الإسلام المسلم في حياته الفردية، والأسرية، والاجتماعية، والسياسية من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم، وعلاقات السلم والحرب».[١٣١]
من جهته، إن شيئًا عند قطب لا يفلت من مجال «الحاكمية»، التي تطوي كل شيء في جوفها الواسع؛ حيث المفهوم عنده «لا ينحصر في تلقِّي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. فإن مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم، ونظامه، وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيِّق لا يمثِّل مدلول «الشريعة» والتصوُّر الإسلامي. إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية ... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضًا. يتمثل في الاعتقاد والتصوُّر [تصوُّر حقيقة الألوهية، والكون، والإنسان والحياة]، ويتمثل في الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده ... ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، في القيَم والموازين، التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص، والأشياء، والأحداث، في الحياة الاجتماعية ... ففي هذا كله لا بد من التلقِّي عن الله.»[١٣٢]
وبالضبط إن ذلك هو ما سوف يتواتر، وبمفرداته نفسها، عند ورثة قطب من الجهاديين. فإذ انشغلوا بتمييز الإسلام عن غيره من الأديان، فإنهم قد وجدوا الوجه الرئيس الذي يتميز به الإسلام في شموله، الذي يجعله يبتلع كل شيء في جوفه. وهكذا، إنه إذا كانت «النصرانية دينًا يقتصر على علاقة العبد بربه، فإن الإسلام غير النصرانية؛ لأن نصوص الكتاب والسُّنة لم تقتصر على العبادة بهذا المعنى، وإنما نجد، إضافة إلى ذلك، التشريع، والحكم، والتصرفات، والشعور، والأخلاق، والاعتقاد، والإسلام جسدًا واحدًا، من كفرَ بآيةٍ واحدة كفر به كله».[١٣٣] ولكنهم لم يكتفوا بتثبيت شمول الإسلام لمجرَّد تمييزه عن غيره

---

[١٣١] القرضاوي، يوسف، التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٤٣.
[١٣٢] قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط١٥، ١٩٩٢م، ص١١٦، ١٣٥-١٣٦.
[١٣٣] سرية، صالح، رسالة الإيمان، منشور في: سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح (١)، الرافضون، مصدر سابق، ص٤٠.

فحسب، بل إنهم قد أحالوه إلى سلاحٍ يجاهدون به ضد «أنظمة الحكم القائمة اليوم في جميع بلاد الإسلام؛ لأنها كافرة»؛ حيث إنها «لا تعني بالإسلام هذا المنهج الكامل [أو الشامل] للحياة كما ورد في الكتاب والسُّنة».[١٣٤] وبخصوص فكرة «المرجعية الدينية»، التي تشتغل بها بعض الأحزاب السياسية، فإنها تكاد، بدَورها، تنبني كليًّا على الاعتقاد بشمول الإسلام؛ وبما يئول إليه ذلك من اعتبار البنا الجسر الذي عبر عليه خطاب الإسلام السياسي من حقل «النظر» إلى مجال الحركة و«العمل». ولعلَّ ذلك يئول إلى أن فكرة «شمول الإسلام» ليست فكرةً معرفية، بقدر ما هي فكرةٌ أيديولوجية بامتياز؛ إذ هي لا تكون أداة لتوسيع آفاق الإسلام، بقدر ما هي أداة تعمل ليس، فحسب، في اتجاه تمييز الإسلام عن غيره من الأديان (باعتبار أنها أديانٌ متضائلة في مقابل الإسلام الشامل)؛ بل في اتجاه تمييز فئة من المسلمين عن غيرهم (من المسلمين وغير المسلمين).

والحق أن نِقاشًا جديًّا لمشروع الإسلام السياسي إنما يستلزم قراءةً عميقة لهذه الفكرة عن «شمول الإسلام»، وكذا لِما تفرَّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية، والجهادية، والمرجعية)؛ وذلك على نحوٍ يستهدف تفكيك بِنيتها المنطقية من جهةٍ، واكتناه معناها ودلالتها داخل المجال المعرفي الإسلامي من جهةٍ أخرى. ولعلَّه يمكن الانطلاق في هذه القراءة من أن فكرة شمول الإسلام قد تبلورَت ضِمن سياقٍ سجالي؛ وأعني في مواجهة الخصوم الذين جعلوا «الشريعة الإسلامية شريعةً روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا» بحسب القول المنسوب إلى صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**».[١٣٥] وإذا كان من الضروري تعيين الخصم، الذي تتبلور الفكرة في سياق السجال معه (مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعليًّا أو افتراضيًّا) فإنَّ ما تجدر ملاحَظته أن الخصوم، في اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين انشغل الأستاذ الإمام محمد عبده بمساجلتهم في السابق. فقد كان عبده يساجل خصومًا أوروبيِّين يرَون في الإسلام انحطاطًا، وجمودًا، وقدرية، فراح يقرأ أصول «حداثتهم» في أصول الإسلام نفسه،[١٣٦] أما

---

[١٣٤] المصدر نفسه، ص٤٠.

[١٣٥] عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، ص٧٣.

[١٣٦] في سجاله مع الفرنسي مسيو هانوتو، يقول عبده: «إن أول شرارة ألهبَت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقَدة التي كان يسطع ضوءها على ما جاوَرها، وعمل رجال

البنا وقطب فقد كانا يساجلان «قومًا تعودوا أن يسمعوا دائمًا نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة ... [من] الباحثين العصريين المهزومين»؛ بتعبير قطب. ومن هنا، إنهما قد انشغلا بتأكيد شمول الإسلام للسياسة، بكل أشكالها وصورها. ولأنهما كانا يَرُدَّان «نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة»، التي تعوَّد المصريون عليها، إلى تبعيتهم للأوروبيين، فإن الخصم الأوروبي يظل حاضرًا عند قطبَي الإخوان الكبيرَين، وإنْ على نحوٍ غير مباشر.[١٣٧] ولكن ما يلفت النظر، حقًّا، أن «قطب» يستحضر الخصم الأوروبي كصاحب تصوُّرٍ للدين يغاير تصوُّره، وليس كصاحب تجربةٍ سياسية تاريخية، لا يمكن فهم موقفه، حتى من الدين نفسه، خارج تحديداتها. ومن هنا، ما صار إليه «قطب» من أنه «قد غشى على أفكار الباحثين المصريين [المهزومين] ذلك التصوُّر الغربي لطبيعة الدين، وأنه مجرَّد «عقيدة» في الضمير، لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة ... ولكن الأمر ليس كذلك في الإسلام، فالإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهجٌ يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية — متمثِّلة في الحاكمية — وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية.»[١٣٨] ولعلَّه يجدر الانتباه إلى أنه إذا كان قطب قد نسب اعتبار الدين مجرَّد عقيدة في الضمير إلى ما اعتبره «التصوُّر الغربي للدين»، فإنه لم ينسب اعتبار «الإسلام منهج الله للحياة البشرية» إلى تصوُّره هو (كصاحب رؤية) للإسلام، بل نسبه إلى طبيعة الإسلام ذاته؛ بما يعنيه ذلك من أنه لا يميز بين الإسلام وبين تصوُّره له؛ بل بما يماهي بينهما. وإذَن، إنه يلغي، تمامًا، المسافة بين تأويله للإسلام، وبين الإسلام ذاته (كحقيقةٍ كلِّية تجاوزَت تأويله لأنها تتسع له ولغيره من التأويلات الأخرى).

وفي إطار متابعتهم للرائد الكبير، فإن جيل ما بعد قطب من الحركيين، أو حتى الانقلابيين، الجهاديين سوف يتبنَّى، على نحوٍ كامل، هذا الإلغاء للمسافة التأويلية بين الإسلام وبين تصوُّره. فإن أحدًا منهم لا يقدر على فهم أن ما يقوله عن الإسلام ليس هو

الدين المسيحي على إطفائها مدَّة قرون، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا.» انظر: عبده، محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٦٨.

[١٣٧] ولكن السؤال يظل حارقًا: لماذا كان الإسلام ساحة لإنتاج الحداثة مع الأستاذ الإمام محمد عبده؟ ولماذا أصبح ساحة لإنتاج نقيضها عند قطبَي الإخوان الكبيرَين؟ ولعلَّه لا سبيل إلى الإجابة عن هذا السؤال خارج حقيقة أن الإسلام يكون موضوعًا للإنتاج التأويلي عندهم جميعًا.

[١٣٨] قطب، سيد، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص٩٠.

الإسلام بقدر ما هو التصوُّر التأويلي الذي يطرحه له. كما لا يقدر، من جهةٍ أخرى، على إنهاء قوله في مسألةٍ ما بالتعبير المأثور: «والله أعلم»؛ لأنه لا يصح أن ينطق بهذا التعبير إلا من يصدر عن رأي نفسه، وليس عن الله. وبطبيعة الحال، إن السياسة هي التي تدفع بهؤلاء المؤدلجين للإسلام إلى إلغاء المسافة التأويلية لما يتيحه لهم هذا الإلغاء من المطابَقة بين «الأقوال» التي ينطقون بها وبين الإسلام ذاته، لتكتسب قداسة الانتساب إلى مصادر السيادة العليا في الدين، على النحو الذي يخرج بها من دوائر الحوار والمساءلة لِتصبح موضوعًا للطاعة والتسليم. ومن هنا، إذا كانوا قد جعلوا من السياسة دينًا، فإنما ليجعلوا منها سياسة القول الواحد، وليست السياسة بما هي موضوعٌ لاختلاف الأقوال، أو حتى تنازعها.

والجدير بالملاحَظة، هنا، ما يبدو من أن اعتبار السياسة من الدين قد اقترن بالسعي إلى إخراج التأويل من مجال الاشتغال على الإسلام. وينشأ ذلك عن حقيقة أنه فيما يكون التأويل ضربًا من الاشتغال على الإسلام، فإن السياسة تكون نوعًا من الاشتغال به. وفيما يرتبط الاشتغال على الإسلام بالقصد إلى توسيعه بالتأويل ليستوعب شتَّى «الأقوال»، فإن الاشتغال بالإسلام لا يقبل من هذا الإسلام إلا أن يكون «قولًا» واحدًا يحتكره مراجع الإرشاد والوصاية. لكنه يبقى، مع ذلك، أنه لا يمكن اعتبار هذا القول الواحد هو الإسلام؛ بل إنه يظل، بدَوره، قولًا تأويليًّا. وهو، فحسب، من قبِيل «القول»، الذي يجد أنه لا سبيل أمامه؛ لتحصين سلطته المطلَقة، وإقصاء كل الأقوال الأخرى، إلا الإخفاء الكامل لحقيقته التأويلية، ولكن من دون أن يقدر على إلغاء وجودها. ولهذا إن الأمر لا يتجاوز حدود التبايُن بين القبول بتأويل الإسلام ليتسع لأقوال شتَّى، وبين القصد إلى إخفاء التأويل تثبيتًا لقولٍ بعينه؛ إذ يَلزم أن يظل الوعي حاضرًا بأن هذا القول الواحد هو نتاج فعلٍ معرفي تحضر فيه كل الآليات التأويلية من الإنطاق، والإسكات، والإظهار، والإخفاء، وتوجيه الدلالة (توسيعًا وتضييقًا) وغيرها. ولعلَّه يَلزم التنويه إلى أن السعي إلى الإقرار بالتأويل، أو إخفائه، إنما يرتبط بطبيعة تصوُّر السياسة. فحين تكون السياسة من فروض الدين، فإن ذلك يدفع إلى إخفاء التأويل. أما حين تكون من ضرورات الدنيا، فإن ذلك يؤدِّي إلى وجوب الإقرار به. وهكذا، فإنه إذا كان التأويل هو ما يقف وراء السعي لجعل الإسلام يتجاوب مع الحداثة (مع الأستاذ الإمام)، فإنه هو ما يقف، في الآنِ نفسه، وراء سعي قطبَي الإسلام السياسي الرائدَين (البنا وقطب) لجعله نقيضًا لها. فإنه فيما

كان التأويل صادرًا، عند عبده، عن تصوُّر السياسة من ضرورات الاجتماع، فإن التأويل عند قطبَي الإسلام السياسي كان صادرًا عن تصوُّرها من فروض الدين. ومن هنا، إذا كانت تأويلية عبده قد ساوت بين أصول الإسلام وبين أصول التمدن الأوروبي الحديث؛ بما يعنيه ذلك من جواز الانفتاح على ما في هذا التمدن من أقوال وآراء غير منطوقة في الإسلام، فإن تأويلية البنا وقطب ترتكز على التناقض الكامل بين الإسلام وغيره؛ وعلى النحو الذي يستحيل معه إمكان القبول بأي أقوال أو آراء من خارج الإسلام. وضِمن هذا السياق، كان يَلزم تصوُّر الإسلام شاملًا لكل شيءٍ على نحوٍ لا يكون معه في وضع الاحتياج لغيره. ومن هنا وجوب تأكيد أن الفكرة الجوهرية، التي يشتغل بها الإسلام السياسي؛ وهي فكرة شمول الإسلام (ومعها فكرة الحاكمية التي تفرعَت عنها لاحقًا) هي فكرةٌ تأويلية على نحوٍ كامل.

فإذا كان قد استقر مع «هيغل»، من جهة أن القول إن «الوجود هو كل شيء» هو تجريدٌ خالص، أو لا شيء بالمرة، وأن كل عملية تعيين داخله هي التي تهبه حقيقته، فتخرج به من دائرة التجريد والخواء إلى الوجود والامتلاء، فإن فكرة «شمول الإسلام»، التي تساوي القول بأن «الإسلام هو كل شيء»، ينتهي، بالمثل، إلى أن الإسلام تجريدٌ خالص، وأن كل عملية تعيين داخله هي التي تهبه معناه، وحقيقته المتعينة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التعيين، الذي يجعل هذا الشيء أو ذاك (كطريقةٍ في الحكم، أو الإدارة، أو التنظيم) من الإسلام، هو فعلٌ من أفعال الوعي في لحظةٍ بعينها. وحين يتعلق الأمر بوعي هو الذي يقوم بجعل هذا الشيء أو ذاك من الإسلام، فإن ذلك يعني أن فكرة شمول الإسلام لكل شيءٍ تفترض حضور التأويل؛ بل حتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل، الذي هو حقيقة فعل التعيين الذي يقوم به الوعي داخل التجريد الخالص الذي يشمل كل شيء، لا يمكن للإسلام أن يُوجَد في صورةٍ فعلية محددة. وهكذا، إن القول، مثلًا، أن حكومة الفرد غير المقيدة هي من الإسلام، تمامًا، كما أن حكومة الشورى المقيدة هي من الإسلام، أيضًا، لا يكون إلا من قبِيل التعيين، أو التأويل، الذي يقوم به فعل الوعي في لحظةٍ بعينها.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجري نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن الكافة من مؤدلِجي الإسلام، الذين جعلوا السياسة من أركان الدين، لا يوافقون على اعتبار ما أضافوه إلى الدين من أقوال السياسة هي محض

تأويلات وتصوُّرات تختص بهم؛ بل يُصِرُّون على النظر إليها على أنها هي الإسلام ذاته.[١٣٩] وبطبيعة الحال، يَلزم تأكيد أنه لا حقيقة لما صاروا إليه من اعتبار مسألة الحكم من فروض الدين خارج حدود وعيهم الخاص. والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم ينزعون عن تصوُّراتهم طبيعتها التأويلية، التي ترتبط معها بحدود التاريخ الذي يؤطرها، ليضفوا عليها قداسة المتعالي الذي يتعدَّى أي تحديد.

ومن جهةٍ أخرى، إن البناء المنطقي لفكرة «شمول الإسلام» يقوم على أن كل تطورٍ لاحق إنما يتخارج من أصلٍ سابق. وليس الأمر كذلك في الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيَّته كأصلٍ له؛ بما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلًا لما يكون لاحقًا عليه إلا بتأويلٍ متأخر. وبعبارةٍ أخرى، لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولًا)، لما كان يمكن القول باشتمال السابق عليه (ثانيًا). وإذَن، حصول اللاحق وتحقُّقه في الوجود يكون هو الفعل الذي يقع «أولًا». أما الإضافة؛ أي إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقًا عليه في الوقوع، فإنها تكون فعلًا «ثانيًا». وهكذا، إن اشتمال السابق على اللاحق إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

والغرابة أن ذلك هو ما سيؤكِّده الأستاذ المباشر للبنا، وأحد مؤسِّسي خطاب الإسلام السياسي، رشيد رضا؛ بما يعنيه ذلك من أن فساد فكرة شمول الإسلام إنما يأتي من داخل الخطاب ذاته. ويتجلَّى ذلك صريحًا فيما مضى إليه رضا من القول: «لا تقُل — أيها المسلم — إن هذا الحكم [الدستوري الحديث] أصل من أصول ديننا، [بمعنى أننا] قد استفدْناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرتَ أنت وأمثالك في أن هذا من الإسلام، ولَكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة، وفي مصر، ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية،

[١٣٩] ينتمي مفهوم الشيء في ذاته إلى حقبةٍ ساد فيها التفكير بمفهوم «الجوهر»؛ الذي جرى تصوُّره على النحو الذي كان فيه أشبه ما يكون بالحامل الذي تطرأ عليه التحولات الخاصة بظاهرةٍ ما. وقد جعلَت العقلانية العلمية الحديثة من هذا المفهوم جزءًا من مخلفات الماضي؛ حيث لم يعد هناك إلا التحولات التي ليس وراءها جوهرٌ يحملها. ومن جهةٍ أخرى، إذا كان لا وجود لشيء في ذاته إلا أن يكون معزولًا ومستقِلًّا عن الوعي على نحوٍ كامل؛ فإن ذلك مما لا يمكن تصوُّره بخصوص الإسلام الذي يستحيل الحديث عن حضورٍ له خارج الوعي والتجربة التاريخية للبشر.

ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين ... ألم ترَ إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحدٍ كلمات «شورى»، مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة، وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي ... [وإذَن] لولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهْنا، من حيث نحن أمَّة، أو أمم، إلى هذا الأمر العظيم.»[١٤٠] وهكذا، لولا «ما حقَّقه الأوروبيون» في مجالات الحكم السياسي وغيره، لما كان للمسلم، بتعبير رضا، أن «يفكر في أن هذا من الإسلام» أصلًا. وليس من شكٍّ في أن فِعل التفكير، الذي ينسبه رضا إلى المسلم، في هذا السياق، ليس تفكير ابتكار وإبداع؛ بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، يبدو أن «فعل التحقيق والإبداع» هو، وعلى الدوام، للأوروبيين فحسب، فيما لا يعرف المسلمون إلا «فعل الاستتباع والإلحاق». وبطبيعة الحال، لو كان للمسلمين أن يمارسوا «فعل التحقيق والإبداع»، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم «السابق» هو أصل إبداعهم «اللاحق». أما أن يتركوا للأوروبيين فعل «الإبداع»، ويكتفي المسلمون بفعل «الإلحاق»، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم «اللاحق» إلى أصلهم «السابق»؛ أو أن هذه الإضافة إنما تكون من قبِيل قراءة اللاحق في السابق؛ وهي القراءة التي تظل تأويليةً أبدًا. وأبدًا، إن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى دحض فكرة «شمول الإسلام»، بقدر ما يتعلق بالإلحاح على ما يهيمن على بنائها من حضورٍ تأويلي كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائمًا في أن المسلم، عندما «يفكر في أن هذا [الشيء أو غيره] من الإسلام» لا يعي أنه إنما يكون منه

---

[١٤٠] رضا، محمد رشيد، المنار، ١١ حزيران (يونيو) ١٩٠٦م، المجلد ١٠، ج٤، ص٢٧٩–٢٨٤. ولسوف يتصادم ذلك الذي يقرره الأستاذ رضا من مركزية أوروبا في الحداثة السياسية التي عرفَتها ديار الإسلام في العصر الحديث، مع ما سيندفع الورثة، الذين سيتناسلون (ويا للغرابة) من قلب أطروحاته إلى تقريره، من اكتفاء الإسلام وسبقه لكل ما قدَّمَته أوروبا في مجال الحكم والإدارة. ولقد كان من بين هؤلاء أهم منظِّرِي الفكر السياسي لجماعة الإخوان المسلمين عند منتصف القرن العشرين؛ الذي راح يرجو «أن يعلم المسلمون، بعد الاطلاع على هذا الكتاب، أن أسلوب الإسلام في الحكم والإدارة هو خير ما عرفه العالم، وأن كل نظريات الشورى [الديمقراطية] الوضعية ليست شيئًا يُذكَر بجانب نظرية الإسلام». انظر: عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥١م، ص٦. ولعلَّ الخطاب ينكشف، على هذا النحو، عن التحول من «الوعي» (مع رضا) إلى «الرطانة» (مع عودة). ولسوء الحظ، إن هذه الرطانة تظل هي السمة الغالبة على خطاب الإسلام السياسي بجميع تنوعاته إلى الآن.

[أي الإسلام] بما يقوم به هو نفسه من فعلَي الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو في ذاته.

والحق أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءً لجرح يشقى به الوعي المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذ لم يكن هذا الوعي هو الذي أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادرًا، في الآن نفسه، على العيش بعيدًا عن التأثير الطاغي لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدَّى له في القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه يتناسى أن هذا الشمول لا يكون ممكنًا حقًّا إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من ينتمون إلى الإسلام فعلًا. أما دون ذلك، فإن القول بشمول الإسلام، لهذا التطوير اللاحق، لن يتجاوز كونه محض ادِّعاء؛ بل إن هذا الشمول سيكون، بصرف النظر عن حقيقته، مجرَّد حيلةٍ يسعى بها الوعي إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبطبيعة الحال إن ذلك يعني أن القول بالشمول خلاصٌ نفسي، أكثر مما هو قولٌ معرفي.

وإذا كان البناء الفلسفي والمنطقي لفكرة «شمول الإسلام»، التي هي أحد أكثر المفاهيم مركزيةً عند كل من يسعَون إلى استدعاء الإسلام، لكي يؤدِّي دورًا سياسيًّا حاكمًا في لحظةٍ ما، ينكشف عن جوهرية التأويل في بنائها، فإنَّ اكْتِناه معناها ودلالتها، داخل فضاء الفكر الإسلامي، ينكشف عن جعْل ما ليس من الدين دينًا. فإن الإصرار على إلصاق صفة «الإسلامي» بكل ممارسةٍ إنسانية إنما ينطوي على ضرورة أن يكون ما ينبغي النظر إليه على أنه من قبِيل «المباح»، موضوعًا لحكمٍ ديني (وجوبًا أو حظرًا). فإن إطلاق الوصف بأن ممارسةً سياسية بعينها، هي «إسلامية»، لا بد أن يئول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب على ذلك من أنها تكون موضوعًا لحكم بالوجوب (الشرعي)، في مقابل نقيضها، الذي لا بد من أن يكون موضوعًا للحكم بالحظر (الشرعي). وإذ ينتهي الأمر، على هذا النحو، إلى تحويل المباح إلى موضوعٍ لأحكام الحظر والوجوب (الشرعيَّين)؛ فإنه لا بد من الوعي بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المباح الواسعة، في الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيِّقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذِّر منه ابن حزم، بوصفه إدخالًا في الدين لما ليس منه.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرَّد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية، أو لا إسلامية، الظواهر والممارسات السياسية يتغاير بين لحظةٍ وأخرى، وبين فريق وآخر؛ على النحو الذي جعل مفكِّرًا بحجم السيد رشيد رضا يقرر: «أن أكثر علماء الدين في الأستانة، وفي

مصر، ومراكش، يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويعد من أكبر معاونيها [بما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب العلماء] ... وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين [بما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء].» وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن الحالة، التي يكون عليها وعي العلماء، وما يترتب عليها من موقفٍ سياسي، تكون هي الأصل في قبولهم لظاهرةٍ سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغنيٌّ عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرةٍ بعينها، أو عدمه، هو مجرَّد فرع على تصوُّرهم لها؛ حيث الحكم على الشيء هو — كما يُقال — فرعٌ عن تصوُّره. وإذ يتحدد تصوُّر أي ظاهرة بالسياق التأويلي، الذي لا حضور لها خارجه (وجودًا وتفسيرًا)، فإن ذلك يئول إلى أن السياق التأويلي هو الذي يحدد انتساب الظاهرة السياسية — أو عدمه — إلى الإسلام. وهكذا، إن الأمر لا يتعلق بشمول الإسلام كل شيء فعلًا، بقدر ما يتعلق بوعي يريد منه أن يكون شاملًا ليُضفي نوعًا من الإلزام على ما يفكر فيه من خلال الارتقاء به إلى مقام الدين.

(٦) من اعتبار السلطة جزءًا من الإسلام إلى اعتبارها جزءًا من الألوهية

وإذا كانت فكرة «شمول الإسلام» بمثابة القلب في خطاب الإسلام السياسي، فإنها قد راحت تتشكل في جملة مفاهيم أخرى تتحدد بطبيعة استجابات الخطاب للسياق الاجتماعي والسياسي، الذي يتطور داخله. وضِمن هذا السياق، كان مفهوم «الحاكمية» القُطبي بمثابة إنتاج لفكرة شمول الإسلام بعد وفاة البنا، وفي إطار التحولات التي كانت تشهدها مصر عند أواسط القرن العشرين. ومن المفارقات أن هذا المفهوم قد تبلوَر في الهند، وفي إطار ما كانت تشهده، أيضًا، من تحولاتٍ كُبرى ترافقَت مع استقلالها قبل انتصاف القرن ذاته. وإذَن، إنها الهند، وهي تستكمل دورها المؤثِّر في بناء الإسلام السياسي. فبعد أن كانت قد فتحَت الباب أمام ولادته مع الأفغاني عند أواسط القرن التاسع، فإنها، وبعد قرن من ولادته، قد قدَّمَت له مفهوم الحاكمية، الذي يستمر في الاشتغال به حتى الآن. وهكذا، إذا كان يمكن التمييز في خطاب الإسلام السياسي بين لحظتَين؛ ارتبطَت أولاهما باعتبار السياسة ركنًا من أركان الدين (الأفغاني)، فيما تميزَت ثانيتهما بالتعالي بمسألة الحكم إلى حيث أصبحَت من لوازم التوحيد (المودودي)، فإن حوض الإسلام الهندي يكون هو الذي قدَّم للإسلام السياسي الشخصيتَين الأبرز في مسار انبعاثه وتطوره.

أقام المودودي بناء مفهوم الحاكمية، الذي هو المفهوم الأكثر مركزية في خطابه على الإطلاق، على بعض من الأفكار، التي استعارها من مُنَظِّر السلفية الأكبر ابن تيمية؛ وهي الأفكار التي يبدو أنها قد وصلَته عبْر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي كانت أفكاره قد وفدت إلى شبه القارة الهندية منذ القرن التاسع عشر. وتكاد فكرة ابن تيمية، التي ميَّز فيها بين توحيد «الألوهية» وتوحيد «الربوبية»، تكون هي الأساس الذي أقام عليه مفهوم الحاكمية. ويترتب ذلك على حمولة المعنى التي أعطاها ابن تيمية لكل واحد من نوعَي التوحيد؛ إذ فيما توحيد الربوبية عنده أن الله هو الحاكم وحده لعالم الكون، فإن المعنى الذي يعطيه لتوحيد الألوهية يشير إلى أن الله هو وحده الحاكم المسيطر في عالم الإنسان. ولعلَّه يمكن القول إن ابن تيمية قد استهدف، من وراء هذا التمييز بين ضربَين من التوحيد، استيعابَ الآثار، التي نجمَت عن غزوات الصليبيين والتتار للمشرق الإسلامي. فقد خلقَت هذه الحروب أوضاعًا تلاقت فيها أقوام من الغرب (الفرنجة)، ومن الشرق (التتار) مع المسلمين؛ ما أدَّى إلى جعل المشرق الإسلامي ساحةً انصهرَت فيها العادات، والعبادات، والعقائد، والأعراف المتباينة، التي تحملها كل هذه الأقوام المتنافرة. ومن هنا، تحديدًا، ما بدا لابن تيمية من أن الإسلام قد داخلَته بدعٌ شركية لا بد من تطهيره منها؛ وعلى النحو، الذي جعله يبلور التمييز بين ضربَين من التوحيد. فقد أمكنه هذا التمييز بين ضربَي التوحيد من الإمساك بالأداة، التي يقدر بها على إنتاج ما يبتغي من ضروب المفاصلة، والإقصاء داخل سياقٍ اجتماعي يتشكل فيه الإسلام على نحوٍ بات فيه مطلوبًا منه أن يتَّسع لممارسات وأعراف هؤلاء الوافدين الجدد. وحين يدرك المرء أن هؤلاء الوافدين الجدد كانوا، على الرغم مما يخالط إسلامهم المحدث من ممارساتٍ غريبة، يتميزون بمكانة في التراتبية الاجتماعية تعلو بهم فوق علماء الدين،[١٤١] فإن له أن يتصوَّر صراعًا يسعى فيه هؤلاء العلماء ليس فقط إلى الإعلاء من سلطتهم؛ بل وتنزيل هؤلاء الوافدين إلى مقام ناقصي الإسلام. وبطبيعة الحال، إن التمييز بين ضربَي التوحيد قد تبلوَر ضِمن هذا السياق الصراعي، الذي بدا لعلماء الدين (وابن تيمية أحدهم) أنه لا يمكن حسمه لصالحهم على نحوٍ نهائي، إلا بالطعن في معتقد هؤلاء الوافدين في التوحيد.

[١٤١] فقد كان «هؤلاء الوافدية، ومعهم المماليك، وذوو السلطان، طبقة خاصة، يليهم في الاعتبار طبقة علماء الدين». انظر: أبو زهرة، محمد، ابن تيمية: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١م، ص١٢٧.

ومن هنا، راح يتبلور من التمييز بين ضربَين من التوحيد يتسع أحدهما، وهو «توحيد الربوبية» لهؤلاء الوافدين الذين وضعهم ذوو السلطان في مكانةٍ أعلى من العلماء، بينما سيكون «توحيد الألوهية» الأداة التي سيجري تنزيلهم بها إلى مقام ناقصي الإسلام لكي يصبح تنزيلهم في الرتبة الاجتماعية واجبًا.

وهكذا، إن التمييز بين ضربَي التوحيد قد نشأ عن السعي إلى إنتاج ضرب من المفاصلة بين من سيجري اختصاصهم بأنهم أصحاب الإسلام الصحيح، وبين من سيجري وصمهم بأن الشرك يخالط إسلامهم، لما يصدر عنهم من ممارساتٍ شركية تتبدَّى في عدم إفرادهم الله وحده بالعبادة. إن ذلك يعني أن التمييز بين نوعَي التوحيد قد نشأ كجزءٍ من استراتيجيةٍ للإقصاء والعزل داخل سياقٍ اجتماعي يشتعل فيه الصراع من أجْل المكانة، بكل ما يؤشِّر إليه ذلك من دلالةٍ سياسية لافتة. ولعلَّ ما يؤكِّد حضور المكوِّن الاجتماعي/السياسي في هذا التمييز هو ما جرى فعلًا من استخدام الشيخ محمد بن عبد الوهاب له كسلاحٍ للدمج والتوحيد السياسي للجزيرة العربية في القرن الثامن عشر.

ولعلَّ ذلك ما يؤكِّده، من جهةٍ أخرى، ما جرى من استخدام المودودي لهذا التمييز ذاته بين ضربَي التوحيد في بناء مفهوم «الحاكمية»، الذي يستحيل فهمه، على أي نحو، خارج مجال الاجتماع السياسي. والملاحَظ أن السياسة تدخل كمكوِّنٍ مركزي في بناء المفاهيم كافة، التي يشتغل بها المودودي؛ وحتى الأكثر مفارقةً وتعاليًا كالألوهية مثلًا. فإن «أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة ... وأن كلًّا من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح، فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهًا، ولذلك لا معنى لألوهية من لا سلطة له».[١٤٢] كما أن «كلمة الدِّين تُستعمل في كلام العرب بمعنى القهر، والسلطة، والحكم، والأمر، والإكراه على الطاعة ... ووردَت في القرآن بمعنى السلطة العليا، ثم الإذعان لتلك السلطة العليا، وقبول إطاعتها، وعبوديتها. والمراد بإخلاص الدين لله ألا يُسلم المرء لأحد من دون الله بالحاكمية والحكم والأمر».[١٤٣] بل إنه يبلغ حد «أن كلمة الدين لم ترِد، في روايات القرآن عن بني إسرائيل، بمعنى النِّحلة، أو

[١٤٢] المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد قاسم سباق، دار القلم، الكويت، ط٨، ١٩٨١م، ص٢٣، ٢٩.

[١٤٣] المصدر نفسه، ص١١٦، ١٢٢.

الديانة، بل أُريد بها الدولة، ونظام المدنية».[١٤٤] وهكذا، فإن السياسة تخترق مفهومَي الألوهية والدين من خلال اختزالهما، على نحوٍ كامل، في «السلطة»، التي هي، أيضًا، قلب «الحاكمية» ومعناها؛ لأن من لا سلطة له لا يمكن أن يكون في موقع «الحاكمية». وجدير بالاعتبار أنه ليس من معنًى لذلك إلا أن «الحاكمية» هي جوهر الألوهية والدين معًا. وبما هي كذلك، فإن إيمان المرء بالألوهية والدين لا يمكن أن يتم إلا بالإيمان بالحاكمية؛ وبما سيترتب على ذلك من أن إنكارها سوف يكون إنكارًا لهما، وكفرًا بهما.

وإذ السلطة/الحاكمية هي جوهر الألوهية، فإنه كان لا بد من تصوُّرها بما يليق بجلال الألوهية وتعاليها المُطلَق. ومن هنا، تصوَّرها المودودي مطلَقةً وشاملة لا يُفلت شيئًا؛ أي شيء على الإطلاق، من الخضوع لها؛ بكيفيةٍ بدا معها وكأنه الانتقال من «شمول الإسلام»، عند البنا، إلى «شمول السلطة/الحاكمية» عند المودودي. والحق أن المودودي لم يفعل إلا أن بلغ بالبنا إلى نهاياته، التي كان لا بد من أن يبلغها على أي حال. فإنه إذا كانت فكرة «شمول الإسلام» هي أداة البنا (كما سبق القول) في جعل السياسة ركنًا من أركان الإسلام، فإنَّ فكرة «شمول السلطة/الحاكمية» كانت أداة المودودي في إدخال السياسة في تركيب الألوهية نفسها. والجدير بالاعتبار، هنا، ما يبدو من أن النزعة الشمولية (Totalitarianism) هي المآل الذي ينتهي إليه خطاب تسييس الإسلام عند كلا الرجُلَين. وإذ تعني الشمولية أن يغيب الذاتي المتعين ليحضر الكلِّياني الصوري فحسب، فإن ذلك يعني أنه لا حضور للإسلام، ضِمن هذه النزعة الشمولية، إلا بما هو محض إطارٍ كلِّي مجرَّد لا مجال فيه لأي حياة أو تطور. وبما يرتبط بذلك من التنزيل القهري له على الواقع.

تأكيدًا لهذا الشمول، مضى المودودي إلى أنَّ «هذه السلطة غير قابلةٍ للتجزئة، فلا يمكن أبدًا أن السلطة في أمر الخلق بيد، وفي أمر الرزق بيدٍ أخرى ... كما لا يمكن أن يكون الإنشاء في يد، والمرض والشفاء في يدٍ أخرى، والموت والحياة بيدٍ ثالثة».[١٤٥] وهو يؤسِّس هذا الشمول على أنه «لو كان الأمر [على غير هذا الشمول] لما أمكن لنظام هذا الكون أن تقوم له قائمة، فمما لا بد منه أن تكون السلطات والصلاحيات بيد حاكمٍ

[١٤٤] المصدر نفسه، ص١٢٨.

[١٤٥] المصدر نفسه، ص٣٠.

واحد يرجع إليه كل ما في السموات والأرض».[١٤٦] وهكذا، ينبني شمول السلطة/الحاكمية على أن تجزئتها ستؤدِّي إلى الإخلال بنظام الكون كله. وإذا كان المودودي قد اتخذ الأمثلة، التي يؤكِّد بها على شمول السلطة من مجال الظواهر الكونية الكُبرى (كالخلق، والرزق، والحياة، والموت، وغيرها)، فإن ذلك ما لا يمكن للمرء أن يرفض القول بشمول السلطة بخصوصه. لكن المشكلة تأتي من أن المودودي لا يقف بشمول السلطة عند حد هذه الظواهر الكونية؛ بل يتجاوزها إلى غيرها من ظواهر الاجتماع والسياسة. فإن «مما يقتضيه توحيد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى مُسيطرٍ قاهر واحد، وألا ينتقل جزء من الحكم إلى غيره، فإنه إذا لم يكن الخَلق إلا له، ولم يكن له شريك فيه، وإذا كان هو الذي يرزق الناس، ولم تكن لأحد من دونه يد في الأمر، وإذا كان هو القائم بتدبير نظام الكون وتسيير شئونه، ولم يكن له في الأمر شريك، فما يتطلبه العقل ألا يكون الحكم والتشريع إلا بيده كذلك، ولا مبرر لأن يكون أحدٌ شريكًا له في هذه الناحية أيضًا».[١٤٧] وإذَن، إنه الانتقال من تدبير «نظام الكون» إلى تدبير «نظام الاجتماع والسياسة»، ومع إسقاط أي تمايزات بين المجالَين اللذين لا يمكن التسوية بينهما أبدًا. وهنا، فإنه إذا كان كبار فقهاء السياسة، من أهل السُّنة، كأبي بكرٍ الطرطوشي، وغيره، قد انتقلوا من تدبير الكون إلى تدبير الاجتماع، فإنما ليضعوا للحاكم سلطة في مجال الاجتماع تُماثِل السلطة التي لله في المجال الكوني. فإنه «كما لا يستقيم سلطانان في بلدٍ واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسْره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض».[١٤٨] ولكن تمثيل سلطة الحاكم في مجال الاجتماع بسلطة الله في المجال الكوني، لا يلغي تمايز الواحدة منهما عن الأخرى؛ بمعنى أن أحدًا من فقهاء السياسة الكلاسيكيين لم يقُل بوحدة السلطة في مجالَي الكون والاجتماع معًا؛ بل ظلوا يمايزون بينهما، وإن قاسوا إحداهما على الأخرى. ولعلَّ المودودي هو أول من انتقل من القول بالتماثل بين السلطة، في مجال الاجتماع والسياسة، وبين السلطة، في مجال الطبيعة والكون، إلى توحيد السلطة في المجالَين معًا. وإذا كان الطرطوشي قد احتفظ، في ظل ما أقامه من التماثل،

---

[١٤٦] المصدر نفسه، ص٣٠.

[١٤٧] المصدر نفسه، ص٣١.

[١٤٨] الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م، ص١٩٩.

بالفارق بين «الله» صاحب السلطة في الكون والطبيعة، وبين «سلطان الأرض» صاحب السلطة في الاجتماع والسياسة، فإن منطق توحيد السلطة، الذي تبنَّاه المودودي، سوف يلغي أي فارق بين صاحب السلطة في المجالَين (الكوني والاجتماعي/السياسي). وهنا، يكمن المأزق الذي سيجعل المودودي يرتفع بغير الإلهي (وهو سلطان الأرض) إلى مقام الإلهي؛ وعلى النحو الذي يدخل به (ويا للغرابة) إلى دائرة الممارسات الشركية، التي بلوَر خطابه كله من أجْل دحضها وإدانتها. وينشأ ذلك عن استحالة أن يكون أحدٌ من غير بني البشر هو صاحب السلطة في مجال الاجتماع والسياسة؛ بما يترتب على ذلك من القول بأن جعل الله هو صاحب السلطة في هذا المجال ليس إلا نوعًا من السعي إلى إضفاء قداسة الإلهي وتعاليه على صاحب السلطة من بني البشر. وإذ لا معنى لذلك إلا الشرك، فإن ذلك يكشف عن انتقام الدين من كل من يقومون بتسييسه؛ حيث يلقي بهم خارج حدوده.

وعلى أي حال، إن ما يتبنَّاه المودودي من توحيد السلطة إنما يقوم على تسويته، التي لا تستقيم أبدًا، بين مجال الكونيات، ومجال السياسات. فإن ممارسة السلطة في كل واحد من المجالَين لا تتحقق على الشاكلة نفسها أبدًا. فإنه، إذا كان الله يمارس سلطته في مجال الكون والطبيعة من خلال القوانين، والسنن الكونية، فإن هذه القوانين والسنن ذات وجود أنطولوجي موضوعي؛ وعلى النحو الذي تكون فيها مستقلة على نحوٍ كامل عن الوعي وكل عمليات الفهم. وبعبارةٍ أخرى، إن ما تتميز به من الوجود الأنطولوجي الموضوعي يجعلها تشتغل دومًا، على النحو نفسه، سواء كانت موضوعًا لفهم البشر أم لم تكن. وإذا كان المودودي يتصوَّر أن الله يمارس سلطته في مجال الاجتماع والسياسة من خلال القوانين، التي أنزلها في كُتب الوحي، فإنه يَلزم تأكيد أن هذه القوانين لا تتميز بالوجود الموضوعي الأنطولوجي نفسه الذي تتميز به القوانين الكونية والطبيعية؛ لأنها تتبدل بحسب أوضاع المخاطَبين بالوحي. ولهذا إن القوانين الموحاة في الكتب المقدَّسة لا توجد أبدًا في استقلال عن الوعي؛ بل تتأثر بعمليات الفهم البشري لها؛ التي هي عملياتٌ متحوَّلة بطبيعتها. ومن هنا تظل قوانين الاجتماع والسياسة، حتى التي نطق بها الوحي، قابلة للتبدل والتغيير عكس القوانين الكونية، التي لا تقبل التغيير، والتبدل أبدًا. وإذا كان وقوع قوانين الاجتماع والسياسة في قبضة عمليات الفهم المفتوحة أبدًا هو الأصل في قبولها التغيير والتبدل، الذي يستمر أبدًا، فإن ذلك يئول إلى استحالة الإمساك بها في حضورها الإلهي السابق على دخول الفهم الإنساني في تركيبها. ومن حُسن الحظ أن ذلك ما يمكن الانتهاء إليه من ملاحَظة للمودودي نفسه قطع فيها بأن «النبي قد أوضح للناس

أن الله — سبحانه وتعالى — لا يؤتي قانونه للناس مباشرة، وإنما يؤتيه لهم بواسطة أنبيائه ورسله».[١٤٩] وبطبيعة الحال إن وساطة النبي لا تقف فقط عند مجرَّد التبليغ والنقل؛ بل تتجاوز إلى البيان، والتفسير، والشرح، والتطبيق؛ وهي، جميعًا، نوافذ يتسرب من خلالها الشرط الإنساني (التاريخي والمعرفي) إلى بناء هذه القوانين. وغنيٌّ عن البيان أن دخول الفهم البشري في تركيب هذه القوانين إنما يئول إلى أن سلطة الحكم بها، في مجال الاجتماع والسياسة، لا بد من أن تكون إنسانية في جوهرها. وإذ هو الدخول اللازم — والحال كذلك — للشرط الإنساني في تركيب السلطة في مجال الاجتماع والسياسة، فإنه ليس من معنًى للقول بإلهيتها إلا محض السعي إلى إسباغ قداسة الإلهي على ما لا يمكن إلا أن يكون إنسانيًّا بطبيعته. ويبقى، بطبيعة الحال، أن كل تعالٍ بالسلطة إلى مقام الإلهي إنما يقصد إلى تحصينها ضد الرقابة والمحاسبة.

وإذا كانت مساواة المودودي الفاسدة بين السلطة في مجال الكون، وبين السلطة في مجال الاجتماع، تنتهي إلى التعالي بالحاكم في مجال الاجتماع والسياسة (الذي يَلزم أن يكون بشريًّا) إلى مقام الإلهي، فإنه ينتهي، من جهةٍ أخرى، إلى التنزل بالمحكومين إلى مقام الجمادات، أو الأحياء غير العاقلة. فإن اعتبار القوانين الفاعلة في مجال الكون مساوية للقوانين الفاعلة في مجال الاجتماع والسياسة؛ يؤدِّي إلى تنزيل الكائنات المحكومة بقوانين الاجتماع والسياسة (وهم من البشر) إلى رتبة الجمادات والأحياء غير العاقلة نفسها، التي تحكمها القوانين الطبيعية والكونية. وهكذا، يتبدَّى، على أجلَى ما يكون، الدور الوظيفي الذي تؤدِّيه فكرة الحاكمية في المجال السياسي. والغريب، حقًّا، ما يبدو من أن المودودي كان، في كل ذلك، يستأنف تقاليد أسلافه الكبار من الأشاعرة في إقامة بناء عالم الاجتماع والسياسة على الأساس نفسه الذي يقوم عليه عالم الكون والطبيعة؛[١٥٠] بما رتَّبوه على ذلك من التعالي بالحاكم (عبر ما أقاموه من المماثلة بين الله والسلطان) من جهةٍ، في مقابل تنزيل المحكومين، والتدني بهم (عبر تمثيلهم بالجمادات والحيوانات) من جهةٍ أخرى.

---

[١٤٩] المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، مكتبة الرشد، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٣.

[١٥٠] انظر: مبروك، علي، الخطاب السياسي الأشعري: من إمام الحرمين إلى إمام العنف، دار مصر العربية، القاهرة، ٢٠١٥م.

وإذا كان المودودي هو الذي أشاع مفهوم «الحاكمية»، واستخدمه صراحةً في الحقل السياسي الإسلامي المعاصر، فإنه يبقى أنه لم يفعل إلا أن وصل بالمقدمات الأولى الراقدة في نصوص الأشاعرة والحنابلة إلى نهاياتها القُصوَى. وإذ راح المفهوم يرتحل، في اللاحق، إلى العالم العربي مع الموجة الثانية من موجات ارتحال الإسلام السياسي من شبه القارة الهندية إلى العالم العربي، فإنه يمكن للمودودي أن يحتج بأنه لم يفعل في الحقيقة إلا أنْ رد إلى العرب بضاعتهم بعد أن تخمَّرَت في البيئة الهندية في أواسط القرن العشرين. فقد كان المسلمون الهنود يعملون، آنذاك، من أجْل الانفصال عن المحيط الهندوسي الهائل، والاستقلال بدينهم في دولةٍ يحكمها الإسلام، بعد أن تعلموا من الأفغاني أنه لا سبيل إلى إقامة «دين» الإسلام إلا عبْر إقامة «حُكم» الإسلام. وهكذا، تبلوَر المفهوم في إطارٍ هوياتي يسوده السعي إلى الخروج من هويةٍ إلى أخرى. وإذ كانت الهوية، التي ينسلخ المسلمون الهنود منها، ذات طابعٍ قومي، فإنه لم يكن أمام الهوية البديلة إلا أن تكون ذات طابعٍ ديني محض. ويعني ذلك أن مفهوم الحاكمية قد تبلوَر في إطار تحول الدين إلى هوية؛ وهي تجربةٌ فريدة عاشها المسلمون الهنود، ولم يكن لها ما يماثلها في العالم العربي، الذي ارتحل إليه المفهوم. وبطبيعة الحال، حين تقرر جماعةٌ ما أن يكون الدين بمثابة الهوية، التي تُميز بها نفسها، فإن انشغال هذه الجماعة سوف ينصرف إلى استبعاد كل ما يهدد النقاء الخالص لهذه الهوية؛ بما يفسر أن «الإقصائية» سوف تكون هي محور تفكيرها كله.

وإذا كان مفهوم الحاكمية قد تبلوَر — والحال كذلك — ضِمن سياقٍ هوياتي إقصائي ومنغلق كما تبين عنه تجربة المودودي، فإن ذلك هو ما يؤسس لخطورته الهائلة، التي تتبدَّى في حقيقة أنه لا يقدر أن يشتغل إلا على نحوٍ دموي وقتالي. ويرتبط ذلك بأن المسكونين بهاجس الهوية النقية لا يتوقفون عن رؤية الآخر، الذي هو كل من لا يشاركهم هويتهم، كتهديدٍ لا بد من القضاء عليه، والتخلص منه. ومن هنا، ما سيتبنَّاه كل أصحاب هذا الهاجس الهوياتي المغلق من منطق المفاصلة والاستعلاء، الذي سيتطور عند سيد قطب بالذات؛ إلى الحد الذي سيكون معه العالَم بأسْره عدوًّا لا بد من إخضاعه ومحاربته من أجْل أن ترتقي جماعته المسلمة إلى حيث ينعقد لها لواء الأستاذية عليه. وغنيٌّ عن البيان أن هذه هي الأيديولوجيا، التي تصطف فيالق الجهاديين تحت بيارقها، وهم ينشرون الخراب والفوضى في سائر البقاع.

وفي إطار الاستعلاء، والمفاصلة، فإنه إذا كانت هذه الفيالق الجهادية تؤجِّج حروبها تحت راية «الحاكمية»، فإنها قد راحت تنحطُّ بخصومها إلى درك «الجاهلية»؛ وعلى

النحو الذي كان لا بد معه من أن يتم تجسيد مفهومَي «الحاكمية والجاهلية» في كياناتٍ اجتماعية وسياسية. ومن هنا، ما سيذهب إليه سيد قطب، الذي كان هو من تلقَّف الموجة الثانية لتسييس الإسلام القادمة، أيضًا، من الهند، من أن «الإسلام لا يعرف إلا نوعَين من المجتمعات؛ مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي».[١٥١] وهكذا، عاد الانقسام القديم بين «دار الإسلام» و«دار الكفر»، مرةً أخرى، من خلال مفهومَي الحاكمية والجاهلية؛ فأصبح هناك ما يمكن القول إنه «مجتمع الحاكمية»، في مقابل نقيضه السادر في الجاهلية. لكنه بدا أن تغييرًا قد طرأ واتسع بمقتضاه مجتمع الجاهلية حتى شمل «العالم [الذي] يعيش اليوم كله في جاهلية».[١٥٢] وأصبح يدخل فيه حتى المجتمع الذي «لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السموات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يُحكِّم قيَمه التي جعلها هو قيَمًا ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البيَع، والكنائس، والمساجد، ولكنه يحرِّم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم، وهو، بذلك، ينكر، أو يعطل ألوهية الله في الأرض».[١٥٣] وهكذا، إن مجتمع الجاهلية لم يعُد ذلك المجتمع، الذي لا يدين أهله بدين الإسلام؛ بل الذي لا تقوم فيه حكومة الإسلام، ودولته. فقد يدين كل أعضاء المجتمع بالإسلام، ومع ذلك، يظل مجتمعًا جاهليًّا؛ لأن أهله لا يرَون في الحكومة رُكنًا من أركان الإسلام، التي لا يكتمل دينهم إلا بإقامتها، بحسب دُعاة الحاكمية. وفي المقابل، إن «المجتمع الإسلامي» قد تضاءل إلى حد أنه لم يعُد يتسع إلا لدُعاة الحاكمية والعاملين على إخضاع الناس لسلطانها؛ وهم «عصابةٌ من أمَّة المصطفى ﷺ تسعى، من منطلق واجبها الشرعي، لإعادة الخلافة الإسلامية حامية هذا الدين، باذلة في ذلك أرواحها. فقامت جماعة حسن البنا في مصر، والدكتور مصطفى السباعي في سورية، والمودودي في باكستان، وفي إيران كان نواب صفوي، وغيرها من الحركات الإسلامية، التي كلما بدأَت تعمل أجهضتها القوى الكافرة لتقوم غيرها لتكمل المسيرة غير عابئة بما لحق بسابقتها. وهكذا صراعٌ دائم من أجْل إعادة الخلافة الإسلامية».[١٥٤] وإذَن،

---

[١٥١] قطب، سيد، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص١١٦.

[١٥٢] المصدر نفسه، ص١٠.

[١٥٣] المصدر نفسه، ص١١٦-١١٧.

[١٥٤] الزمر، عبود، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، منشور في: سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح (١) الرافضون، مصدر سابق، ص١١١-١١٢.

إنه التقابل بين «أهل الحاكمية»، الذين يجمعهم السعي من الإسلاميين الحركيين إلى إقامة حكومة الإسلام، وبين «أهل الجاهلية»، الذين لا ينحصرون في غير المسلمين فحسب؛ بل تدخل فيهم الغالبية العظمى من المسلمين الذين لا يعملون (حكامًا ومحكومين) من أجْل إقامة حكم الإسلام.

وهنا يَلزم التنويه إلى أن مفهوم «الجاهلية» يندرج مع مفهوم «الحاكمية» في إطار النظرية ذاتها، التي تميز في التوحيد بين «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية»؛ بمعنى أنه إذا كانت «الحاكمية» بمثابة النتيجة القصوى، التي ينتهي إليها «توحيد الألوهية»، فإن «الجاهلية» تنشأ عن وقوف المرء عند الإقرار بتوحيد الربوبية وحدَه. فإن ثمة الإلحاح عند كل أصحاب هذه النظرية في التوحيد على أن الكفار من أهل الجاهلية لم يكونوا، على زمن النبي، منكرين للتوحيد بالكلِّية؛ بل إنهم كانوا يُقرُّون بنوعٍ واحد منه فقط هو «توحيد الربوبية». ولكن هذا الإقرار لم يكن كافيًا وحده لإدخالهم في الإسلام، ولهذا، إن النبي قد قاتلهم، واستحل دماءهم وأموالهم. ويعني ذلك، بطبيعة الحال، أنهم لا يعدون «توحيد الربوبية» كافيًا لإخراج القائل به من درَك «الجاهلية»، وقطعوا بأن «توحيد الألوهية»، بكل ما يترتب عليه من النتائج والمآلات، هو المحدد الأوحد للدخول في الإسلام.

ولقد كان ذلك هو الأساس، الذي بنى عليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بالذات، اعتبار عامة المسلمين في عصره كفارًا ومشركين مرتدِّين كأهل الجاهلية الأولى. ومن المعلوم أنه قد رتَّب على ذلك جملة أحكام تتعلق بوجوب قتالهم، واستحلال دمائهم، وأموالهم؛ حيث إن الله قد شرع الجهاد من أجْل هذه المسألة بالذات ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩). فإذ هي الجاهلية والكفر، فإنه لا شيء يقوم في مواجهتها إلا القتال والحرب، ولا سبيل، أبدًا، إلى الحوار والتعايش المشترك مع المختلِف؛ حيث لا يحضر الفرد في هذه السردية إلا بهويته الدينية وحدها. فإما أن يكون المرء مسلمًا فيكون دمه حرامًا، أو يكون كافرًا من أهل الجاهلية، ولا بد من دحره، والقضاء عليه. وهنا، يَلزم التنويه إلى أن وصف المسلم لا ينطبق، عند هؤلاء، إلا على أولئك الذين يدخلون في دائرة من سيجري الاصطلاح على أنها «الجماعة المسلمة»، التي يُقر أفرادها بتوحيد الألوهية بكل ما يترتب عليه من مفاهيم الحاكمية، والعبودية، والجاهلية، وغيرها من المفاهيم ذات الطبيعة التأسيسية في خطاب الجماعات الجهادية. وإذ يُحيل اختصاص أفراد «الجماعة المسلمة» وحدها بالإسلام إلى إخراج «المسلمين» من غير أعضاء هذه الجماعة من الملة، فإن ذلك هو ما سيؤسس لما درجَت عليه هذه الجماعات من

اعتبار المجتمع «جاهليًّا» يجب — على قول قطب — أن «نستعلي عليه ... فليست مهمتنا أن نصطلح مع هذا المجتمع الجاهلي، ولا أن ندين بالولاء له، فهو، بهذه الصفة، صفة الجاهلية، غير قابل لأن نصطلح معه»؛ بل أن نحاربه.

وسوف يواصل ورثة قطب هذا المسار القتالي من بعده؛ «فجماعة الجهاد الإسلامي، التي رأت في واقع اليوم صورةً مكرورة صارخة للجاهلية الأولى، لم ترَ سوى «المفاصلة» و«الصدام» سبيلًا للخلاص من هذا الواقع، وطريقًا إلى عودة الإسلام من جديد. وبهذا، نحن نستبعد نهج ما يسمونه الإصلاح من خلال المؤسسات الطاغوتية؛ لأننا نرى أن هدم هذه المؤسسات هو الطريق للخلاص، وهو طريق القُربى إلى الله».[155] وترتيبًا على ذلك، لا شيء إلا المواجهة بين أهل الحاكمية، وأهل الجاهلية؛ وهي مواجهة لا يمكن الاكتفاء فيها بالحُجة واللسان؛ بل لا بد فيها من السيف والسِّنان. وهكذا، إذا كان «بعض المتحدثين باسم الإسلام يقصرون المواجهة [مع الجاهلية] على المواجهة الفكرية، دون التطرق إلى المواجهة المادية، فإن هذا قصر لم نجد له مبررًا ومسوغًا، إلا أن القائلين به لم يقرءوا سيرة نبيهم، وإنهم أقل من أن يلتزموا سنة نبيهم.»[156] وفي مواجهة هؤلاء، يحتج من ابن تيمية بأنه «إذا كان بعض الدين لله، وبعضه لغير الله، وجب القتال حتى يكون الدين كله لله ... [كما يورِد عنه قوله] فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف.»[157] وإذَن، إنها المواجهة الشاملة «على المستوى الفكري، حتى نقوِّض هذه الأبنية، التي تأسسَت في مجتمعنا، حتى أصبح الإسلام غريبًا فيه. وعلى المستوى القتالي، لإيقاف الزحف العلماني الغربي، وردع كل من تسوِّل له نفسه لإعمال مخططات التخريب في مجتمعاتنا، وللإحاطة بالأنظمة العلمانية، التي تمثِّل أحدث صورة من صور الشيطان في الأرض، وآخر زيٍّ تزيَّت به الجاهلية في مجتمعنا. وعلى المستوى الاجتماعي، حتى نهدم المؤسسات الاجتماعية القائمة على حرب الإسلام، وقامت لتأسيس المجتمع على غير الإسلام».[158] وفي كل الأحوال، يَلزم تأكيد أن القصد من وراء هذه المواجهة الشاملة ليس شيئًا إلا إقامة «الدولة» بما هي عمود الدين وأساسه.

[155] أبو الفداء، فلسفة المواجهة، منشور في: سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح (٢) الثائرون، مصدر سابق، ص٢٩٥.

[156] المصدر نفسه، ص٢٩٦.

[157] المصدر نفسه، ص٢٩٦–٢٩٧.

[158] المصدر نفسه، ص٣١١–٣١٢.

وعلى الرغم من أن هذه المواجهة الشاملة الأبعاد قد ظلَّت محتدمة على مدى العقود الأخيرة، بين الدولة الموسومة بالجاهلية والمروق من جهةٍ، وبين فيالق الإسلاميين الحركيين المقاتلين من أجْل الحاكمية من جهةٍ أخرى، فإن وضع الدولة العربية قد ظل ثابتًا حتى انفتح الباب أمام ثورات الربيع العربي، التي أحضرَت هؤلاء الإسلاميين الحركيين إلى صدارة المشهد، بعد أن تعرضَت الدولة لهزةٍ عنيفة خلخلت ثباتها. وضِمن سياق احتلال الإسلاميين لصدارة المشهد، فإن الأمر قد تجاوَز صعود بعضٍ منهم، في عمليةٍ سياسية، إلى سُدة الحكم في بعض البلدان، كمصر وتونس، إلى انخراط البعض الآخر منهم (وهم الأكثر عنفًا ودموية) في بناء دولة الإسلام في الشام والعراق (داعش). لقد بدا، إذَن، أن ثورات العرب هي (ويا للغرابة) التي بلغَت بخطاب تسييس الإسلام ذروة نشاطه وفاعليته. وإذا كانت الشريعة قد احتلَّت مكانةً مركزية في نقاشات الإسلاميين وحواراتهم، فإن ما تجدر ملاحَظته هو الإلحاح، من جانب دُعاة الخطاب وفاعليه السياسيين، على اختزال الشريعة في جانبها الإجرائي البراني؛ أي بما هي محض أحكام وحدود. ولعلَّه يمكن الوقوف على هذا الإلحاح من خلال متابعة ما جرى في مصر بعد صعود الإسلاميين إلى السلطة فيها. ولسوف تتحقق هذه المتابعة، من خلال تحليل المفهوم، الذي أقامت عليه جماعة الإخوان المسلمين أيديولوجيتها السياسية، وهو «الدولة المدنية ذات المرجعية الدينية»، من جهةٍ، ومن خلال النقاشات، التي أدارها السلفيون حول المادة الخاصة بالشريعة في الدستور، من جهةٍ أخرى.

(٧) من الحاكمية إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية

لقد تمثَّل أهم ما طرحَته جماعةُ الإخوان في السياق، الذي رافق صعودها إلى سُدة الحكم في مصر بعد سقوط مبارك، فيما راحت تروِّج له من السعي إلى بناء «دولةٍ مدنية ذات مرجعية دينية»؛ وعلى النحو الذي يمكن معه تأكيد أن مفهوم «المرجعية الدينية» للدولة قد تميز بحضورٍ بالغ المركزية في مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضِمن هذا الحضور المركزي، الذي تقدِّم فيه الجماعة ترتيبًا للعلاقة بين الديني والمدني على نحوٍ يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يَلزم التنويه إلى أن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوع من الافتراض المضمَر بأن الديني هو الإلهي الثابت، في مقابل المدني الذي هو الإنساني المتغير؛ وعلى النحو الذي لا بد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت، أو حتى وراءه. فإذ «المرجع» هو ما يتم الرجوع إليه التماسًا لمخرَج من خلاف،

فإنه كان لا بد من تصوُّره على نحوٍ من الثبات الذي يسهل افتراضه في الديني/الإلهي، بأكثر من المدني/الإنساني.

وإذا كان أحد لا يجادل في افتراض أن «المدني» هو الإنسان المتغير، فإن الافتراض القائل أن «الديني» هو الثابت على النحو الذي يجعل منه مرجعًا، إنما يحتاج إلى نوعٍ من التحديد والضبط؛ إذ الحقُّ أن تأمُّلًا، ولو أوليًّا، في الدين؛ أي دين، يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقَدي/تعبُّدي ينتظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يقال إنه يختص بالشأن أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/تعاملي ينتظم علاقة الإنسان (فردًا وجماعة) بغيره (وهو ما يقال إنه، على عكس سابقه، يخص الشأن أو المجال العام). وضِمن سياق هذا التمييز، إن الدين يقبل (وذلك بحسب الإسلام نفسه) أن يكون، في جانبه العقَدي/التعبُّدي، موضوعًا للاتفاق بين أهل الأديان جميعًا؛ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤)، ولكنه، بحسب الإسلام أيضًا، يقبل أن يكون، في جانبه التشريعي/التعاملي موضوعًا للاختلاف والتبايُن؛ حيث قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). وإذَن، لا يمكن افتراض الدين موضوعًا للثبات إلا في أحد جانبَيه (وأعني جانب العقيدة، وليس الشريعة)، وليس، أبدًا، على نحوٍ مطلَق؛ وهو ما يكاد يكون موضوعًا لاتفاق الكافة تقريبًا، وعلى النحو الذي لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده، أو الشيخ شلتوت؛ إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف، فحسب، من دين إلى آخر، بل يختلف ضِمن الدين نفسه من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى. والحق، أيضًا، أن حضور الاختلاف ضِمن هذا الجانب من الدين، وضِمن الوضع الإنساني على العموم، يبلغ حدًّا من المركزية، يؤكِّده، من جهةٍ، الإقرار الإلهي بهما، وعلى النحو الذي يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما؛ وإلا فإن البناء المستقر للدين سوف ينهار تمامًا، كما يؤكِّده، من جهةٍ أخرى، ما تواضع عليه أهل الاختصاص من أن الاختلاف رحمة في هذا المجال.

وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف، في الجانب التشريعي من الدين، إلا إلى اختلاف الوضع الإنساني؛ حيث «لا خلاف [حسب القرطبي] بين العقلاء، على أن شرائع الأنبياء قُصِد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية ... وأن العالم بذلك [القصد] إنما تتبدل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى [الله] ذلك في خليقته بمشيئته

وإرادته، لا إله إلا هو، فخطابه يتبدل.»[١٥٩] وهكذا، يعلِّق القرطبي تبدُّل الخطاب (الإلهي) على تبدل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)؛ وعلى النحو الذي يكون معه «المدني» المتغير، أو المتبدل، هو «المرجع» المحدد لما يراه حاصلًا من التبدل في الخطاب الإلهي إلى البشر. وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن تحولات «الديني»، الذي تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجِعًا للدولة المدنية، تكاد هي نفسها تجد مرجعيتها في التحولات الحاصلة في المجال الإنساني/المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدل يطال الخطاب الإلهي إلى البشر العموم، فإن حضور التبدل ضِمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولى لا محالة. أعني من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر، الذي يتغير ويتبدل، وليس بعقائدهم التي يَلزم تصوُّر أنها الأكثر ثباتًا ودوامًا. ولعلَّه يَلزم التنويه، هنا، إلى ما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط التبدل الحاصل في الخطاب الإلهي، بالتبدل الجاري في مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدِّي — لا محالة — إلى وصْم الله بـ «البداء»، الذي يعني الجهل؛ وهو ما لا يمكن قبوله في حق الله أبدًا.

ولعلَّ ما يعنيه منظِّرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعي من الدين، الذي يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره؛ وذلك بما أنه الجانب الأكثر اتصالًا بجوهر الدولة التي هي، بحسب النشأة، محض إطارٍ لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان (فردًا وجماعة) بغيره. وينبني ذلك على أنه لا يمكن تصوُّر أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الاعتقادي/التعبُّدي/الذي يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتداء من خصوصية وفرادة تلك العلاقة على نحوٍ لا يمكن معه أن تكون مرجعًا لما تنتظم به علاقات المجموع. وإذ لا يبقى — والحال كذلك — إلا أن الجانب التشريعي/العملي من الدين، الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره، هو المقصود عند الحديث عن مرجعيةٍ دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذي يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة، غير القابلين للإنكار أو الدحض، في الوضع الإنساني المدني، فإن ذلك يعني — وللمفارقة — أن المدني هو المرجع للديني، وليس العكس. ومن حُسن الحظ، أن دوران «الديني» حول «المدني» لم يغب عن ساحة التفكير الإسلامي؛ سواء في القديم أم الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرَّد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس

[١٥٩] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٣.

الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنساني المدني؛ بل يتجاوزه إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة من أن قواعد الاجتماع الإنساني أهم محددات الأحكام، التي تختص بالعلاقات بين المكلَّفين. ومن هنا، ما صار إليه الفقيه الحنبلي المعروف نجم الدين الطوفي من التمييز بين «العبادات»، التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع،[١٦٠] وبين «المعاملات»، التي لا سبيل إلى ضبطها إلا باعتبار المصالح؛ التي يصل الأمر بالرجل إلى حد القول إن العقل يكون هو الأعلم من الشرع بها.[١٦١] وبطبيعة الحال، إن ذلك يعني أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلَّفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبِيل «المدني»، الذي لا مدخل للديني أو للشرع فيه.

ولعلَّ ذلك ما سيظهر، على نحوٍ جلي، عند رجل الإصلاح، وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذي يقرر، بصراحة، أن حال الاجتماع المدني الذي يكون عليه الناس أو الأمَّة هو (وليس الدين) المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذ ينطلق الرجل من تصوُّر أن «قوانين كل أمَّة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، بحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفةٍ أخرى، تبايِنُها في درجة العرفان، أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق

---

[١٦٠] فإن هذا الجانب، على قول الإمام الطوفي الحنبلي، هو «حقٌّ لله خاصٌّ به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا، إلا إذا امتثل [الإنسان] ما رسمه له [الله]، وفعَل ما يعلم أنه يُرضيه ... [ومن هنا ما قطع به الرجل من] التعويل على النصوص والإجماع في العبادات.» انظر: الطوفي، الإمام نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص٤٠، ٤٧.

[١٦١] فإن هذه من «حقوق المكلَّفين [الناس]، وأحكامها، سياسية وشرعية، وُضعَت لمصالحهم، وكانت هي المعتَبَرة، وعلى تحصيلها المعول، ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته.» انظر: المصدر السابق، ص٤٧. وهكذا، يبلغ الطوفي حد التأكيد الصريح على أن رعاية المصالح أهم ما ينبغي اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلَّفين من الناس، وأنه ليس لأحد أن يدَّعي اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلَّفين من الناس، وأنه ليس لأحد أن يدعي أن الشرع هو الأعلم بهذه المصالح، وأنه يَلزم أخذها من أدلته. والحق أن القاضي عبد الجبار المعتزلي سوف يصل إلى حد أن التفكير بالمصلحة لا يقف عند مجرَّد «حقوق الناس ومعاملاتهم»؛ بل «إن الله [نفسه] يُتعبَّد بالمصالح»؛ بما يعنيه ذلك من أن مصالح الناس لا تقف عند مجرَّد تقرير «الحقوق والمعاملات» فحسب، بل تتجاوز إلى تقرير العبادات كذلك.

على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختلَّ نظامها.»[١٦٢] فإنه يؤكِّد، بذلك، صدور القانون (من دون أن يؤثِّر مصدره في ذلك) عن الحال التي تكون عليها الأمَّة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعلَّ ما يؤكِّد وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمَّة ورقيها في المدنية، لا تتأثر حتى في حال القول إن مصدره السماء، يتبدَّى في تأكيده أن أنظمة الزجر والعقاب تدور، بدَورها، مع رُقي الأمَّة في المدنية؛ بمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقي في المدنية سوف يفرض نوعًا مختلفًا من العقوبة. فإن هناك «أمَّة فطرَت أفرادها على الغلظة، ومجافاة الرقَّة، وكانت بواطنهم منطوية على الخِسَّة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسَّسة على الجزاءات الشديدة، فمِن الخطأ البيِّن أن يُعامَل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقابًا.» وهكذا، تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط في المدنية. حين يدرك المرء أن هذه الحال مع الغلظة والانحطاط في المدنية كانت، حسب ابن خلدون، هي حال العرب قبل الإسلام،[١٦٣] فإنه يستطيع أن يُقدِّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم، الذي وضعه الإسلام؛ مع ملاحَظة أن الرقي في المدنية لا بد من أن يدفع باتجاه نظامٍ أقل صرامة في العقاب. فإن هناك «من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهين، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقًا على أحوالهم، فلا يُكلَّفون بالقوانين الصارمة؛ لأنها تضُرُّ بهم، شأنَ من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص.»[١٦٤]

وهكذا، إن الأصل القرآني للحدود، أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معيَّن في الاجتماع المدني؛ إلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها في أحوال الاجتماع. وإذَن إنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومُطلَق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه. وبذلك، يكون

---

[١٦٢] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج٢، ص١٥٨.

[١٦٣] حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم «لخلق التوحش الذي فيهم [هم] أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة، والأنَفة، وبُعد الهمة، والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم». انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٥١٠.

[١٦٤] رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق، ص١٥٩.

الأستاذ الإمام قد حسم، قبل ما يزيد على القرن، معضلة العلاقة بين الديني والمدني؛ على النحو الذي بدا معه أن النظام القانوني الجزائي إنما يجدان — ولو كانا حتى من أصلٍ ديني — مرجعيتهما التفسيرية في «المدني»، وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحةٍ أكثر رُقيًّا من تلك التي يطرحها دُعاة الإسلام السياسي الآن. فأولئك الأخيرون لا يعرفون إلا منظومةً (قانونية وجزائية) ترتبط — على قول الإمام — بحالٍ بعينه في الاجتماع، ويريدون فرضها على حالٍ مغايرٍ للحال الذي نشأَت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف «يقلب ما يكون دواء للأولى إلى داء للأخرى»، ويعني من حيث سيؤدِّي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا، إن العبرة، عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدِّي إلى صلاح الاجتماع البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي.

وبطبيعة الحال، حين يظل أحد يتحدث، بعد ذلك، عن «الديني» كمرجع لـ «المدني»، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، التي يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته؛ التي هي «مدنية» بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية «الديني» ليُضفي عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة؛ وهو المنطق الذي اشتغل به، على مدى عقود، النظام الذي تسعى مصر إلى تجاوزه والانفلات من أحابيله. ولعلَّ ذلك يعني، بلا أي مواربة، أن مفهوم «المرجعية» لا يشير، في هذا السياق، إلى معنى «الإطار التفسيري»، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم «الحاكمية»، الذي صكه سيد قطب كأحد الآباء المؤسسين لجماعة الإخوان المسلمين، بكل ما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالاتٍ سلطوية قمعية. ويرتبط ذلك بأن ما يُقال إنها «المرجعية» هي أدنى ما تكون إلى المنظومة الجاهزة المغلقة؛ التي تشتمل على جملة قواعد للضبط السياسي والاجتماعي، التي يراد فرضها على الواقع الراهن لقدرتها على تيسير الهيمنة عليه بسبب ما جرى من استقرار النظر إليها على أنها من الدين. وإذَن، إن المرجعية ليست إطارًا مفتوحًا يتحرك مع جوهر التحولات الحاصلة في الواقع؛ على النحو الذي يجعلها قادرة على استيعاب تعقيداته. ومن هنا ما لا بد من التأكيد عليه من أن مفهوم «المرجعية» يمثِّل تواصلًا مع مفهوم «الحاكمية» القطبي؛ بكل ما ينطوي عليه من تكريس منهج الإذعان والتلقي ذي الطبيعة السلطوية الصارمة.

وإذا كانت جماعة الإخوان لم تُسهِب في تفصيل الكيفية، التي تتحقق بها «المرجعية الدينية للدولة المدنية»، فإنه يمكن تصوُّرها من إسهامات السابقين ممن شاركوا في تزويد

الجماعة بالعديد من العناصر التي دخلَت في بناء الفكرة الإخوانية. وبالتحديد، يمكن الإشارة إلى ما قدَّمه أبو الأعلى المودودي، الذي هو المصدر المباشر لأفكار المؤسِّس الثاني لجماعة الإخوان سيد قطب. فقد بدا أن فكرة المودودي عن «الحاكمية» قد راحت تشتغل في باكستان الإسلامية، من خلال ما قيل إنه «مجلس العقيدة الإسلامية»، الذي كان «الغرض من إنشائه أن القوانين الإسلامية، التي تريد الحكومة تطبيقها، يتولَّى المجلس، أولًا، تدوينها والمصادقة عليها، ثم تحويلها إلى الحكومة لأجل صَوغها في القوالب القانونية، ومن ثَم تطبيقها في البلد. والمجلس يضم العلماء من جميع المذاهب الفقهية.»[١٦٥] وإذ يبدو — والحال كذلك — أن تشغيل فكرة الحاكمية قد تم في السياق الباكستاني من خلال «مجلس العقيدة الإسلامية» الذي يتمثل دوره في تحويل الشريعة إلى قوانين يجري تطبيقها، فإنه يمكن تصوُّر أنه لن يكون من سبيلٍ إلى تشغيل الفكرة الإخوانية عن «المرجعية الدينية للدولة المدنية» إلا من خلال «هيئة» تقوم بالعمل نفسه تقريبًا. وإذ يتماثل ذلك مع دور «مجلس خبراء الدستور» في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يتكون، بدَوره، من الفقهاء، فإن ذلك يعني أن الشريعة لا تحضر، في خطاب تسييس الإسلام، إلا بما هي أحكام وقواعد تستخدمها «الدولة» في تثبيت النظام الاجتماعي والسياسي القائم.

ولعلَّه يمكن القول: إن السلفيين المصريين كانوا، أثناء جولات النقاش السابقة على تدوين الدستور المصري في عام ٢٠١٢م، هم الأصرح في تأكيد الترابُط بين تسييس الإسلام وبين حضور الشريعة، بما هي محض أحكام وحدود إجرائية. فقد اختزلوا كل مطالبهم من الدستور في وجوب النص فيه على أن تكون «أحكام الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع»، بدلًا من النص القائم بالفعل على أن «مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع». وحين لم يتمكنوا من هذا الإبدال، فإنهم قد نجحوا في تضمين الدستور أن «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلِّية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المُعتبَرة في مذاهب أهل السُّنة والجماعة». وهكذا، انتقلوا، بتضمينهم للدستور الإشارة الصريحة إلى الفقهي والمذهبي، من مجال الكلِّي (مبادئ الشريعة) إلى مجال الجزئي (الفقهي والمذهبي). وبطبيعة الحال، إن هذا الانتقال من الكلِّي إلى الجزئي مؤشِّر على الانتقال من الشريعة (بما هي مبادئ تأسيسية مقاصد كلِّية) إلى الشريعة (بما هي أحكام

---

[١٦٥] المودودي، أبو الأعلى، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، مصدر سابق، ص٣٧.

وتكاليف إجرائية). وإذا كان معلومًا أن اعتبار الشريعة، من جهة الأحكام والتكاليف، لا يجعل من بابٍ للتفكير فيها إلا «النصوص والأخبار»، فإن ذلك يتفق مع النزوع الغالب على السلفيين عمومًا في التفكير بالنص/الخبر، الذي يحتل عندهم مكانةً مركزية تجعلهم يلتمسون لكل مسألةٍ دليلًا من نص أو خبر. وإذ الأمر هكذا، فإن المدونة السلفية كان لا بد من أن تتسع لفيوض من الأخبار التي يكون فيها الحكم على كل نازلة تحدث في الوجود. ومن هنا ما هو معروف من التضخم النصِّي الهائل، الذي عرفَته هذه المدونة؛ وهو التضخم، الذي كان السلفيون يعوِّضُون به نزوعهم إلى الإقلال من القياس في الفقه. فقد «جاء في كتاب [أبي بكر] الخلال عن أحمد [ابن حنبل]: سألتُ الشافعي عن القياس، فقال: «إنما يُصار إليه عند الضرورة»، أو ما هذا معناه، ولأن القياس ما كان إلا للضرورة؛ أي للاضطرار إلى الإفتاء، وليس ثمة نص يسعفه، ولا فتوى صحابي تعينه، فإنه كان لا يتجه إلى القياس وعنده حديث ضعيف، أو فتوى صحابي ثابتة، بل كان أحب إليه [أي ابن حنبل] أن يفتي بالحديث الضعيف عن أن يقيس، ويفتي برأيه.»[١٦٦] وإذا كان من الجائز أن الحديث «الضعيف» أدنى إلى أن يكون من «الموضوع»، فإن ذلك يعني أن ابن حنبل يأخذ بالخبر، ولو كان موضوعًا، ويقدمه على الرأي؛ إلى الحد الذي ألصق بفقهه وصف «الفقه الأثري». والجدير بالملاحَظة ما يبدو من أن هذا النزوع نحو التفكير بالأثر قد دفع ابن حنبل إلى الأخذ بكل آثار الصحابة؛ إلى حد أنه «إذا كان للصحابة رأيان [في مسألةٍ واحدة]، فإنه يختارهما أحيانًا، ويكون في المسألة عنده رأيان، وكان ذلك وقوفًا عند الأثر، لأنه لا يرى لنفسه الحق في الترجيح بين آراء أولئك العلية الأكرمين من غير نص أو قريب منه؛ إذ الترجيح يقتضي بيان نقص في أحدهما، وكمالًا في مُقابله، وهو لا يعطي نفسه هذه الرتبة إلا بنص أو قريب منه.»[١٦٧] وهكذا، إنه، حتى في الترجيح بين أثرَين (في مسألة)، يحتاج إلى أثرٍ يرجح به بينهما؛ بما يعنيه ذلك الحذر الكامل تجاه أي دور للعقل في الترجيح بين الآثار. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الحذر الحنبلي تجاه دور للعقل في التعامل مع الآثار، هو ما سيفتح الباب أمام قبولها جميعًا من دون أي تدقيق أو فحص. حيث الأثر ينتسب إلى «عِليةٍ أكرمين» لا يمكن لأحد من بعدهم أن يصل إلى

[١٦٦] أبو زهرة، محمد، ابن حنبل: حياته وعصره وآراؤه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت)، ص٣١٧.

[١٦٧] المصدر نفسه، ص١٠.

الرتبة التي تؤهله لأن يقوم بفحص آثارهم بعقله. ولقد كان هذا هو الأصل الذي انفتحَت معه المنظومة السلفية أمام القبول الواسع للأخبار من دون تمييز أو فحص.

واستنادًا إلى هذه الخلفية السلفية نفسها، إن دولة الإسلام في العراق والشام (داعش) (وهي التجسيد المتحقق الآن لخطاب تسييس الإسلام) تمارس بأن تسند كل ما تفعل إلى حُكمٍ ثابت بأثر، أو خبر، أو حتى فِعل لصحابي. ومن هنا ما يلحظه المرء من أن مُنتجي الفقه، الذين يقدمون التسويغ الشرعي لكل ما يقترفه إرهابيوها من جرائم الترويع والقتل، لا يصدرون، في فقههم، إلا عن مدونة النصوص والأخبار. وهكذا، حين جرى إحراق الطيار الأردني الأسير لدى قتلة داعش، فإن هؤلاء، الذين يزوِّدون ماكينة الدم الداعشية بوقودها الفقهي، قد راحوا يقذفون في وجه الجمهور الغاضب بما يئول إلى أن ما اقترفوه من فعل التحريق هو من قبِيل الجائز شرعًا. ومن هنا، ما أصدروه من فتوى جواز التحريق، التي بدا لافتًا أنهم لم يجدوا سندًا شرعيًّا يدعمونها به، إلا «فعل الصحابة»؛ حيث «حرق خالد بن الوليد ناسًا من أهل الرِّدة». وهنا، يَلزم تأكيد أنهم لم يجدوا أساسًا قويًّا يسندون إليه فتواهم بجواز الإحراق إلا في «فعل الصحابة» بالذات. ويرتبط ذلك بأنهم لم يجدوا في «فعل النبي وقوله» ما يصلح أن يكون دليلًا شرعيًّا صريحًا على جواز التحريق. فما يوجد من «فعله»، ما يتواتر من أنه قد «سمل [فقأ] أعيُن العُرَنيِّين بالحديد المُحمى» لا يجيز فعل الإحراق صراحة، بل يجيزه عند «المماثلة» فحسب. لكنها تبقى مماثلةً ناقصة؛ لأن «سَمل الأعين» لا يحمل معنى إحراق الجسد كله بالنار؛ بل هو إحراق جزء من البدن يبقى بعده المرء حيًّا، على عكس إحراق بدنه كله الذي يودي بحياته حتمًا. وإذ يستحيل أن يكون الفعل الناقص (أي إحراق جزء من البدن) أصلًا للفعل الكامل (أي إحراق البدن كله)، فإنه يستحيل قياس فعل داعش على فعل النبي؛ بما جعلهم يقولون بكونه أصلًا عند مجرَّد المماثلة فحسب. وإذ يعني ذلك أنهم يجعلونه أصلًا بالتأويل، فإن ذلك يتماثل مع ما فعلوه بخصوص ما تواتر من قوله عليه السلام: «**وإن النار لا يُعذِّب بها إلا الله.**» حيث حملوه على التأويل، أيضًا، وأوردوا قول المهلَّب: «ليس هذا النهي عن التحريم، بل على سبيل التواضع.» وإذ يعني ذلك أنهم لم يجدوا في فعل النبي وقوله ما يجعلونه أصلًا لفعلهم إلا عبْر ما قاموا به من التأويل، فإن ذلك يعني أنه ليس من دليلٍ صريح يستندون إليه فيما جاءوا به من جواز الإحراق إلا «فعل الصحابة» وحده.

وإذا كانت فتوى داعش قد اكتفت بما أوردته من أنَّ «خالد بن الوليد قد حرق ناسًا من أهل الردة» دليلًا من «فعل الصحابة» تسند إليه دعواها في تجويز فعل الإحراق، فإن أنصارهم من الجهاديين قد راحوا يمدُّونهم بالمزيد من الأخبار عن صحابة كبار فعلوا الشيء نفسه. من ذلك ما أوردوه من أنه «لما أتى قوم من أصحاب عبد الله بن سبأ الحميري إلى علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قال أحدهم: «أنت هو»، فقال لهم: «ومن هو؟» قال: أنت الله، فاستعظم رضي الله عنه الأمر، وأمر بنار، فأُجِّجَت، وأحرقهم بالنار. وفي ذلك يقول رضي الله عنه:

لمَّا رأيتُ الأمر أمرًا مُنكرَا أجَّجتُ نارًا ودعوتُ قنبرَا

(مولاه)، وهو الذي تولى طرحهم في النار، فهذا الخليفة الراشد رضي الله عنه أحرق أناسًا بالنار.» ومنه، أيضًا، ما أوردوه، مما رواه ابن كثير في **«البداية والنهاية»** من أن «أبا بكر الصديق حرق الفجاءة بالبقيع في المدينة، وكان سببه أنه قدم عليه فزعم أنه أسلم، وطلب منه أن يجهز معه جيشًا يقاتل به أهل الردة، فجهز معه جيشًا، فلما سار جعل لا يمر بمسلم، ولا مرتد، إلا قتله، وأخذ ماله، فلما سمع الصديق بعث وراءه جيشًا فرده، فلما أمكنه بعث به إلى البقيع، فجُمعَت يداه إلى قفاه وأُلقي في النار، فحرقه وهو مقموط.»[١٦٨]

وفي مواجهة ذلك، لم تجد مؤسسات الفتوى شيئًا تردُّ به على فتوى داعش، إلا خلخلة الروايات التي تنبني عليها. فإن الرد على داعش قد دار على تأكيد أن «رواية إحراق سيدنا أبي بكر الصديق للفجاءة روايةٌ باطلة مدار سندها على علوان بن داود البجلي»، وهو رجلٌ مطعون في روايته. فقد أورد الحافظ ابن حجر في **«لسان الميزان»:** «قال البخاري: علوان بن داود [ويُقال ابن صالح] مُنكَر الحديث.» كما علَّق الحافظ نور الدين الهيثمي في **«مجمع الزوائد»** على هذه الرواية بقوله: «رواه الطبراني، وفيه علوان بن داود البجلي، وهو ضعيف، وهذا الأثر مما أُنكر عليه.» وروى العقيلي في **«الضعفاء الكبير»** عن يحيى بن عثمان أنه سمع سعيد بن عفير يقول: «كان علوان بن داود زاقولي

[١٦٨] ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد (وآخرين)، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ٢٠١٠م، ج٧، ص٢٧-٢٨.

من الزواقيل.» والزواقيل هم اللصوص. وهكذا، فإن جهدهم قد انصرف كله إلى تضعيف تلك الرواية، التي يلفت النظر أن ابن كثير قد أوردها من دون تضعيف أسانيدها، على الرغم مما هو معروف عنه من كثرة ردِّه الروايات التي يراها ضعيفة الأسانيد في كتابه «**البداية والنهاية**».

وعلى الرغم مما بدا من أن الخبر عن فعل علي بن أبي طالب للإحراق لم يكن موضوعًا للتوهين والرد؛ حيث اقتصر الأمر على توهين الأخبار الخاصة بأبي بكر، وخالد بن الوليد بالذات، فإن المعركة قد احتدمَت بين داعش وخصومها حول مدى قوة الأخبار الواردة في ممارسة الصحابة لفعل الإحراق. وإذَن، فلقد جاء المفهوم الأكثر مركزية في الثقافة العربية الإسلامية؛ ليتبوأ موقعه في صدارة المشهد؛ وهو مفهوم «الخبر»؛ بما يعنيه ذلك من استمرار المقاربة التقليدية لمسائل الخلاف، التي لا يعرف الجميع فيها إلا التنازع حول «الرواية». ولسوء الحظ، إن استمرار التنازع حول الرواية/الخبر لا يمكن أن يؤدِّي أبدًا إلى انبثاق أفقٍ جديد يتجاوز فيه المسلمون جمودهم الجاثم على مدى قرون.

وإذ يبدو — والحال كذلك — أن الأمر في حاجةٍ إلى مقاربة مجاوزة لتلك التي لا تعرف إلا التمركز حول «الخبر»؛ فإنه يمكن تصوُّر أن تقوم هذه المقاربة الجديدة على طريقةٍ أخرى في التعامل مع «فعل الصحابة» تتجاوز مجرَّد الخبر عنه. ويعني ذلك أنه حتى على فرض أن الصحابة قد مارسوا فعلًا بعينه، كالتحريق وغيره، فإنه يَلزم الانشغال بالكيفية، التي تحوَّلَت بها هذه الممارسة إلى دين يجري التعبد به، بدلًا من التنازع حول الخبر عنها. إن ذلك، فحسب، هو ما يفتح الباب أمام آفاق جديدة لمعالجة مسألة «فعل الصحابة»، بدلًا من الانشغال بتصويب الأخبار عنها أو تضعيفها. وإذَن إنه الانتقال من «الخبر» عن الفعل إلى تفكيك الكيفية التي أصبح بها هذا «الفعل» ذا سلطةٍ ملزِمة.

ولعلَّ نقطة البدء، في هذا التفكيك، تنطلق مما جرى من توسيع دلالة مفهوم الشريعة، الذي يبدو أنه كان بمثابة الجذر الأعمق لما حصل من النظر إلى أفعال الصحابة على أنها ذات طابعٍ إلزامي غير قابل للتفويت. فإذ جرى القرآن على اختصاص الله وحده بالفعل «شرع»؛ بما يعنيه ذلك من حسبان الشريعة ذات أصلٍ إلهي، فإن ذلك قد أدَّى إلى وجوب النظر إلى كل ما يجري تنسيبه إليها على أنه من الله بدَوره. وهكذا، إن توسيع مفهوم الشريعة بحسب ما يظهر، مثلًا، عند ابن تيمية، الذي لم يقف، على ما

ذكر في «**مجموع الفتاوى**»، عند حد جعل «الشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله»، بل أدخل فيها «ما كان عليه سلف الأمَّة في العقائد، والأصول، والعبادات، والأعمال، والسياسات، والأحكام، والولايات، والعطيات».[١٦٩] بما يعنيه ذلك من الارتقاء بممارسات السلف إلى مقام الشرع، الذي يكون من الله. وهنا، إن الأمر قد تجاوز مجرَّد عقائد هؤلاء السلف وعباداتهم إلى أعمالهم، وسياساتهم، وأحكامهم، وولاياتهم، التي أصبحَت جميعًا شرعًا ملزِمًا ابتداء من تسويتها بما هو من الله والنبي. وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار أعمال وأحكام وسياسات السلف، التي فرضَتها مقتضيات العصر وآفاقه المعرفية، هي من قبِيل الشرع، الذي جعله القرآن مخصوصًا بالله وحده، هو ما يئول إلى تركيز النزاع حول «الخبر». فإذ لا يمكن أن تكون جميع الأفعال المنسوبة إلى السلف مقبولة مطلَقًا (ومثال ذلك فعل الإحراق نفسه) فإنه لا يبقى من سبيل للتخلص من طابعها الملزِم إلا بتوهين الأخبار الواردة بها، وردها.

المهم هو ما يبدو من أن خطاب تسييس الإسلام قد انتهى مع «داعش» إلى الْتماس السند الشرعي لأفعالهم من مجرَّد أن لهم سلفًا صالحًا قد أتى هذه الأفعال قبلهم، وأنهم يرَون في إتيان هذا السلف الصالح لهذه الأفعال ما يُعَد دليلًا، ليس على جواز إتيانها فحسب، بل (وهو الأخطر) على كونها ذات طابعٍ إلزامي غير قابل للتفويت، باعتبارها من قبِيل الشرع المنظور إليه بحسبانه من الله. وهكذا، يكون الخطاب قد ارتقى بما يصدر عن البشر إلى مقام الصادر عن الله؛ بما يعنيه ذلك من أنه إذا كان خطاب تسييس الإسلام قد ابتدأ (مع الأفغاني) من أنه لا إقامة لدين الإسلام إلا بإقامة دولته، فإنه قد انتهى (مع داعش) إلى وضع تلك «الدولة» في مقام «الله» ذاته. وإذ لا يظهر الله في هذا الخطاب إلا كمصدر للأمر، والنهي، والثواب، والعقاب في الآخرة، فإن الدولة، التي ستحل محله، لن يكون لها من دورٍ تؤدِّيه على الأرض إلا أن تنوب عن الله في الأمر، والنهي، والعقاب، أيضًا، ولكن في الدنيا هذه المرة. إنها الدولة، التي لا تربط وجودها بدَورٍ وظيفي تؤدِّيه للناس؛ بل تكون تجسيدًا لفكرةٍ مطلَقة (هو الله في حالة داعش)، على غرار شموليات القرن العشرين الفاشية، والنازية، والستالينية الغاربة. وإذ لا حضور للأفراد في إطار هذه الدولة المطلَقة، التي تحل محل الله، إلا بما هم محض ذرَّاتٍ تافهة عليها أن تُفني نفسها في الكينونة الكلِّية المجاوزة لفردانيتهم، فإن الشريعة لا يمكن أن

[١٦٩] البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، (د. ت)، ص٥٣.

تحضر في إطار هذه الدولة الإلهية (أو الفكرية بلُغة المودودي) إلا في جانبها الإجرائي البراني المتضمن للتكاليف، والأحكام، والحدود، ليمكن بها تحقيق الإدماج القسري لكل من يعاندون الذوبان في كليَّانيتها المجاوزة المطلَقة.

الخاتمة

يكاد العالم يتحوَّل، على مدى العقود الأخيرة، إلى ساحة للتداعيات المدمِّرة لما يمكن القول إنه الانفجار لظاهرة تسييس الإسلام، التي بدأَت إرهاصاتها الأولى مع جمال الدين الأفغاني، عند أواسط القرن التاسع عشر. والغرابة تكمن في أن أرض الإسلام التقليدية، في عوالم العرب، لم تكن هي التي شهدَت الانبعاث الأول لتلك الظاهرة؛ بل كانت الهند التي شهدَت، في هذا الوقت، إسقاط الحداثة الأوروبية لحكم المسلمين لها. إنها مفارقات التاريخ وتصاريفه، التي تجعل للهند دورًا في ولادة الحداثة، وفي انبعاث الإسلام السياسي. فإذ كان المسلمون قد منعوا الأوروبيين من الوصول إلى توابل الهند، وبخورها المقدَّس، في نهايات العصور الوسطى، حين سدوا طرق الشرق إليها، في أواسط القرن الخامس عشر، فإن الأوروبيين قد اندفعوا، في مغامراتهم الكُبرى، التي قادت إلى اكتشاف العالم الجديد؛ بما آل، في النهاية، إلى انبثاق عصر الحداثة، الذي تغير معه تاريخ العالم بأسْره. كان الأوروبيون قد اكتشفوا كروية الأرض، فاستنتجوا إمكان الوصول إلى الهند، من خلال الإبحار غربًا، ترتيبًا على أن إبحار الإنسان على كرة الأرض في اتجاه الغرب سوف يصل به حتمًا إلى النقطة، التي يريد، في الشرق. لقد كانت الهند، والحال كذلك، هي نقطة البدء في المغامرة الكُبرى، التي صنعَت بها أوروبا مأثرة الحداثة؛ تلك المأثرة التي عادت بعدها أوروبا إلى الهند ذاتها؛ لتقوم بإسقاط حكم المسلمين لها. ومع إسقاط حكم المسلمين للهند، راح بعضٌ ممن قيل إنهم المجدِّدون فيها يرافدون بين إسقاط «الحكم»، وإسقاط «الدين»؛ بما رتبوه على ذلك من استحالة «إقامة دين الإسلام» إلا من خلال «إقامة حكم الإسلام». ومن هنا تحديدًا، بدأ المسار الطويل لتسييس الإسلام، الذي انتهى إلى اعتبار «الحكومة» جزءًا من الإسلام، وركنًا من أركانه وفروضه، التي يموت المرء ميتةً جاهلية إذا لم يكن من الساعين إلى إقامتها. فإن اعتبار إقامة «الحكومة» شرطًا

لإقامة «الدين» قد أدَّى إلى اعتبار إقامتها واجبًا دينيًّا؛ لأن ما يتم به الواجب هو واجب أيضًا. ولسوف يترتب على ذلك أنه إذا كانت إقامة الحكومة واجبًا دينيًّا، فإن السبيل إلى إقامتها — ولو كان الجهاد والقتال — سيكون من قبِيل الواجب الديني بدَوره. ويعني ذلك، بطبيعة الحال، أن النزوع القتالي أو «الجهاد» العنيف سوف يكون هو النهاية المنطقية لخطاب تسييس الإسلام، الذي هبَّت رياحه على أرض العرب من خارجها. والمدهش أن الهند قد أبت إلا أن تقدِّم للإسلام، أيضًا، هذا الوجه القتالي العنيف بعد قرن من بدء تبلوُر خطاب تسييس الإسلام في فضائها. ولقد تحقق ذلك مع أبي الأعلى المودودي، الذي قدَّم التسويغ العقَدي والفقهي لهذا الإسلام القتالي العنيف. وهنا، إذا كان تأثير الأفغاني قد امتد في العالم العربي، لا من خلال محمد عبده، كما هو شائع عن خطأ، بل خلال من يمكن القول إنه تلميذه الأكبر؛ السيد رشيد رضا، الذي أخرج من عباءته حسن البنا، فإن تأثير المودودي سوف يتمدد من خلال سيد قطب، الذي هو الوريث المباشر للبنا. ويعني ذلك، بطبيعة الحال، أن الشرط الهندي قد أسهم في صياغة الوجهَين؛ السياسي والجهادي للإسلام.

والجدير بالملاحَظة أن تيار تسييس الإسلام، الذي يبلغ ذروة حضوره في هذه الآونة، يمثِّل خطرًا داهمًا، ليس فحسب على مبدأ الحرية، بل على كل ما يتصل بحقوق الإنسان على العموم. فإذ تنزع السياسة، على العموم، إلى خلق قواعد عينية محددة لكي تحكم، من خلالها، كل ما يحدث في المجال العام، فإنه سيكون من المنطقي أن يؤدِّي اعتبارها جزءًا من الدين إلى الإلحاح على تحويل هذا الدين ذاته إلى مجموعة من الأحكام، والتكاليف، والقواعد الإجرائية الضابطة؛ التي يكاد معها يفقد كل محتواه العقلي والروحي؛ إذ تدرك السياسة أن تحويل الدين إلى جملة قواعد وأحكام تضبط بها المجال العام سوف يهبها قداسة يستحيل معها تحدي قوَّتها الملزِمة. ومن هنا، يكون تسييس الإسلام مصحوبًا باختزال الشريعة في مجرَّد جوانبها البرانية الإجرائية من الحدود، والأحكام، والتكاليف. ولقد كان لا بد من أن يؤدِّي هذا الاختزال إلى إقامة بناء الشريعة على مرويات الأخبار والنصوص، وليس على المقاصد الكلِّية والأصول. فإن إقامة الحكم الشرعي على الأخبار والنصوص المأثورة عن أصحاب السيادة العليا في الإسلام (في القرون الثلاثة الأولى المفضلة) تجعل له قوة إلزامٍ تفوق مثيلتها في حال إرجاعه إلى المقاصد والأصول، التي تكون في حاجة إلى الاشتغال عليها بالعقل. ويرتبط ذلك، بطبيعة الحال، بما استقر بين جمهور المسلمين من النظر إلى العقل بوصفه ميدانًا للنقص والقصور؛ وعلى النحو الذي كان لا بد من أن يجعل للنص سلطة تفوق بكثير

تلك التي للعقل. وإذ تجد السياسة نفسها في وضع الاختيار بين النص كأصل للحكم، وبين العقل كمصدر له، فإنها ستختار تأسيس أحكامها على النص؛ لأن ذلك يقلل من إمكان أن تكون هذه الأحكام موضوعًا لأي مساءلة أو نقاش. فإن تأسيس الحكم على العقل، من خلال تفكيره في مقاصد الشريعة وأصولها، سوف يفتح الباب أمام جعل الحكم موضوعًا لنقاش ومساءلة لا تقبل بها السياسة؛ ولا سيما حين تكون مستبدة وباطشة.

وهنا، يَلزم التنويه إلى أن السياسة، في خطاب تسييس الإسلام، لا يمكن أن تكون إلا مستبدة وباطشة. ويرتبط ذلك بأن جعل السياسة ركنًا من أركان الدين وفروضه لا يعني إلا أن تكون من سياسة «القول الواحد»، وليس «الأقوال المتعددة». والحق أن القصد من تديين السياسة ليس شيئًا إلا إبعاد أي قولٍ غير ذلك الذي يتبناه القابضون على سلطة الحكم، باعتباره محض كفر وهرطقة. وليس من شكٍّ في أنه لا معنى لأن تكون السياسة مجرَّد ساحةٍ للقول الواحد إلا أن تكون ساحة إكراه وإجبار؛ بالمعنى الذي يستحيل معه أن تكون ساحةً لأي حرية، ناهيك عن الحرية الدينية بالذات.

في المقابل، إن فهمًا مغايرًا ينأى بالسياسة عن أن تكون ركنًا من أركان الإسلام وفرائضه؛ بل يبلغ إلى تصوُّر أنها لا تفعل إلا أن تُحيل الإسلام إلى قناعٍ تغطي به على استبدادها، كان لا بد من أن ينتهي إلى تصوُّرٍ للشريعة يلحُّ على اعتبارها من جهة مقاصدها الكلِّية وأصولها التأسيسية الكُبرى. وإذا كان تسييس الإسلام قد أدَّى إلى اختزال الشريعة في جوانبها «الإجرائية» (من أحكام وتكاليف)، بما ترتب على ذلك من إقامة الأحكام على «النصوص»، فإن تحرير الإسلام من السياسة يئول إلى اعتبار الشريعة، من جهة جوانبها «التأسيسية»، (من المقاصد والأصول)؛ بما يترتب على ذلك من استناد الأحكام إلى «العقول»، وليس «النصوص». وفي هذا التبايُن بين خطابَين ينبني أحدهما على تسييس الإسلام، بينما يقوم ثانيهما على السعي إلى تحريره من السياسة، يكمن الجذر الغائر الذي يقدر على تفسير كل ما جرى، وسيجري، من الصراع (حتى بين شيوخ المؤسسة الدينية (كالأزهر) أنفسهم) حول الكثير من مسائل الخلاف. وكمثالٍ، يمكن الإشارة إلى ما جرى من الاصطراع حول واحد من المبادئ الأكثر إثارة للجدل؛ وهو مبدأ الحرية الدينية في الإسلام بين اثنَين من شيوخ الأزهر الكبار هما الشيخ عبد المتعال الصعيدي، والشيخ عيسى منون. وتأتي أهمية استدعاء هذا النقاش الغني بين الرجلَين من تعلُّقه بواحد من المبادئ، التي تمثِّل الحلقة الأضعف في كل تبخيس للإسلام بوصفه دينًا لا ينسجم مع طبيعة العصر.

فإذ يكاد تفكير الشيخ عيسى منون المعارض لمبدأ الحرية الدينية يعكس نظام خطاب تسييس الإسلام، بما يلازمه من اختزال الشريعة في جانبها الإجرائي، وبما يرتبط بذلك من جعل «النص» مستند الحكم الشرعي المانع لمبدأ الحرية في الاعتقاد، فإن تفكير الشيخ الصعيدي يعكس، في المقابل، نظام الخطاب الساعي إلى تحرير الإسلام من استخدامه كقناعٍ للتغطية على انتهاك المبادئ الإنسانية الكُبرى، كالحرية وغيرها؛ وبما يلازم هذا الخطاب من اعتبار الشريعة من جهة جانبها التأسيسي، على النحو الذي يئول إلى جعل «العقل» هو الفاعل الرئيس في بناء الحكم الشرعي المؤكِّد لمبدأ حرية الاعتقاد. وهكذا، إذا كان خصوم الشيخ الصعيدي قد استندوا، في تقرير الحكم المانع لحرية الاعتقاد، على نص الحديث المنسوب إلى النبي الكريم «**من بدَّل دينَه فاقتلوه**.» فإنه قد استند، في تقريره لحرية الاعتقاد، على قراءةٍ تحليلية لبنية ونظام أصول الإسلام الكُبرى؛ ومن أهمها أصل التوحيد. فإن «الحرية»، على العموم، هي الجوهر العميق لشهادة التوحيد «لا إله إلا الله»؛ حيث تقوم الشهادة على ركنَي النفي والإثبات؛ بمعنى نفي الألوهية عن مدَّعي السيادة من طغاة البشر، الذين كانوا يُلزمون الناس بالخضوع لهم وعبادتهم، وإثبات السيادة لله وحده، كموجودٍ مفارق، على نحوٍ يكون معه الإقرار هو الضامن لحرية البشر. ومن هنا ما يبلغ إليه الشيخ من أن «التوحيد هو دين الحرية». ولا يقف الشيخ الصعيدي عند تأسيس الحرية على أصل التوحيد؛ بل يؤسسها، من جهةٍ أخرى، على أصل التكليف. وهو يرتب ذلك على ما هو معلوم من أن قبول التكليف يفترض أن المرء حر في قبوله، أو رفضه أصلًا؛ بما يعنيه ذلك من أن «الحرية» هي الشرط الأوَّلي المؤسِّس للإيمان. ومن هنا لا تكليف على الفاقد أصلَ الحرية. وإذ تكون «الحرية» هي أساس التكليف المنشئ لفعل الإيمان، فإنه لا يمكن أن يكون فعل التكليف نافيًا للحرية؛ حيث الفرع الناشئ لا يمكن أن يكون نافيًا للأصل المنشئ له. ومن هنا، ما صار إليه من أنه «يمكننا أن نضيف إلى دليل العقل في ثبوت الحرية للمرتد أن من يسلم يؤخذ إلى الإسلام، بالاختيار في الابتداء، ليكون إسلامه إسلامًا صحيحًا على ما سبق من اشتراطهم للاختيار في صحة الإسلام، وهذا الشرط يجب أن يكون في الدوام كما يجب أن يكون في الابتداء، كشرط الطهارة في الصلاة، فإنه يشترط للصحة في الابتداء والدوام، فيجب أن يكون المسلم مختارًا في إسلامه دائمًا، ليستمر إسلامه إسلامًا صحيحًا، وحينئذٍ لا يكون لأحدٍ إكراهه عليه إذا أراد تركه بمقتضى استمرار اختياره فيه؛ لأن حقه في الاختيار فيه باقٍ بعد إسلامه لم ينقطع، ولا يصح لأحد أن يسلب منه هذا الحق.»

وهكذا، يؤسِّس الصعيدي مبدأ الحرية الدينية على أصلَي التوحيد والتكليف التأسيسيَّين؛ بما جعله؛ ينتهي إلى تفنيد الحجج، التي يستند عليها نُفاة مبدأ الحرية. وإذا كان نفاة الحرية قد أقاموا حُجَّتهم على الآثار المنسوبة إلى النبي من جهةٍ، وإلى ما قيل إنه إجماع الصحابة من جهةٍ أخرى، فإن الصعيدي قد قام بتفنيدها (بل حتى إسقاطها) منطلِقًا من أولوية التأسيسي (أصل الحرية) على الإجرائي (حد الردة) في الشريعة؛ وبما يترتب على ذلك من تضعيف (أو إسقاط) النص لحساب الأصل أو القصد. ولعلَّ في هذا المنطلق ما يصلح أساسًا لبناء خطابٍ بديل لذلك الذي يدرك الجميع، الآن، أنه قد بلغ بالإسلام والمسلمين معًا ذروة الأزمة. فهل يدرك أصحاب الفضيلة، من حُرَّاس الإجرائي والنصِّي، أنه لا سبيل إلى بناء دَورٍ فاعل للإسلام في عالمٍ متغيِّر، إلا عبر اعتباره من زاوية أصوله، ومقاصده التأسيسية الكُبرى؟!

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.
- ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، ج١، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.
- ابن تيمية، مجموع الرسائل الكُبرى، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).
- ابن الجوزي:

  - تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ.
  - كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ج١، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٩٦٦م.

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م.
- ابن سلام، كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.
- ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج٢، دون ذكر الناشر أو مكان النشر وتاريخه.

- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج١، المطبعة المنيرية، مصر، (د. ت).
- ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ج١، تحقيق نزيه كمال حماد وآخر، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.
- ابن عبد الوهاب، محمد:

- رسالة كشف الشبهات، ضِمن مجموعة التوحيد، دار إحياء التراث، القاهرة، (د. ت).
- مسائل الجاهلية، مع زيادات: محمود شكري الألوسي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

- ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ج١، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٢م.
- ابن غنام، حسين، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٩٩٤م.
- ابن كثير:

- البداية والنهاية، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد وآخرين، ج٧، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ٢٠١٠م.
- البداية والنهاية، تحقيق ياسين محمد السواس وآخرين، ج١١، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ٢٠١٠م.
- تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج٣، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٩٩٩م.

- ابن منظور المصري، لسان العرب، ج٨، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٠٠هـ.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٤، المكتبة التجارية الكُبرى، القاهرة، (د. ت).
- أبو حمدان، سمير، رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢م.
- أبو زهرة، محمد:

- ابن تيمية: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١م.

- ابن حنبل: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت).
- مالك: حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢م.

- أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، مطبعة النهضة الحديثة، مكة، ١٩٨١م.
- أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.
- الآجري، أبو الحسين، الشريعة، تحقيق الوليد محمد بن نبيه سيف النصر، مؤسسة قرطبة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- آركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.
- الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
- الأفغاني، الآثار الكاملة، العروة الوثقى، تقديم سيد هادي خسرو شاهي، ج٣، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٣٥م.
- أمين، قاسم، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م.
- أندراوس، فكري، المسلمون والأقباط في التاريخ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ٢٠١٠م.
- البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.
- البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، (د. ت).
- بك، محمد الخضري:

  - تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، القاهرة، ط٨، ١٩٦٧م.
  - الدولة العباسية، تحقيق محمد العثماني، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

- بلتاجي، محمد، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، دار السلام، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧م.
- البنا: حسن:

– الرسائل الثلاث، دار الشهاب، القاهرة، (د. ت).
– مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ١٩٩٢م.

- تاجر، جاك، أقباط ومسلمون، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢م.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢م.
- الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، ج٣، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- الجزيري، عبد الرحمن، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
- حبيب، كمال السعيد، وثيقة الإحياء الإسلامي من منظور جماعة الجهاد الإسلامي، منشور ضِمن: أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح (٢) الثائرون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط١، ١٩٩١م.
- الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ٢٠١٢م.
- حسين، محمد الخضر، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضِمن: عمارة، محمد، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.
- الحمامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- ذويب، حمادي، السُّنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٣م.
- الرازي:

– المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر علواني، ج٣، مؤسسة الرسالة، (د. ك) (د. ت).
– مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ج٣، وج٢٧، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

- الرافعي، عبد الرحمن، عصر محمد علي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- رضا، رشيد:

  - تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، ج٢، دار الفضيلة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.
  - حقوق النساء في الإسلام، تعليق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤م.
  - الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، (د. ت).
  - السُّنة والشيعة أو الوهابية والرافضة، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٩٤٧م.
  - فتاوى رشيد رضا، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
  - مجلة المنار، المجلد ١٠، ج٤، ١١ حزيران (يونيو) ١٩٠٦م.
  - مجلة المنار، المجلد ٢٦، حزيران (يونيو) ١٩٢٥م، القاهرة.
  - مجلة المنار، المجلد ٢٦، تموز (يوليو) ١٩٢٦م، القاهرة.
  - الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ.

- الرضي، الشريف، نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة، (د. ت).
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٤، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٥٧م.
- زيادة، معن، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧م.
- الساداتي، أحمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج٢، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٩م.
- السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرناءوط وآخر، ج٦، مؤسسة الرسالة العالمية، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.
- سرور، محمد جمال الدين، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

- الشاطبي:

- الاعتصام، تقديم: رشيد رضا، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج٢، دار ابن عفان، السعودية، الخبر، ط١، ١٩٩٧م.

- الشافعي:

- الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ج٩، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ٢٠٠١م.
- الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م.

- الشرقاوي، محمود، مصر في القرن الثامن عشر، ج٢، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٠م.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٤٧م.
- الشناوي، عبد العزيز محمد، الأزهر جامعًا وجامعة، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.
- الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج٤، دار الوفاء، القاهرة، (د. ت).
- الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
- الطهطاوي:

- الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
- المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم عماد بدر الدين أبو غازي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تقديم حلمي النمنم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، وطبعة ٢٠٠٠م.
- عبده، محمد:

  - الإسلام بين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٣م.
  - الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.
  - الأعمال الكاملة، الكتابات الاجتماعية، ج٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م.
  - الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ج٣، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.
  - الأعمال الكاملة، الكتابات السياسية، نشره محمد عمارة، مج٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

- العكبري، ابن بطة، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، تحقيق رضا بن نعسان معطي، دار الراية، الرياض، ط١، ١٩٨٨م.
- العمري، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السُّنة المشرفة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٥، (د. ت).
- عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥١م.
- عوض، لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الغزالي، أبو حامد:

  - فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش، المكتب الثقافي، القاهرة (د. ت).
  - إحياء علوم الدين، ج١١، دار الشعب، القاهرة (د. ت).
  - الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.
  - المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
- القرضاوي، يوسف، التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، ج٦، ج١٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- قلعجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط٤، ١٩٨٩م.
- كحيلة، عبادة عبد الرحمن، عهد عمر: قراءة جديدة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.
- الكواكبي:
  - أم القرى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٣١م.
  - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
  - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، نشرة أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.
- الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- مبارك، زكي، الأخلاق عند الغزالي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.
- مبروك، علي، الخطاب السياسي الأشعري: من إمام الحرمين إلى إمام العنف، دار مصر العربية، القاهرة، ٢٠١٥م.
- المخزومي، محمد باشا، خاطرات جمال الدين الأفغاني، تقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
- مرقص، إلياس، الماركسية والشرق، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.
- المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، المطبعة العالمية، القاهرة، ط٨، ١٩٧٣م.
- المقريزي، الخطط المقريزية، ج٤، مكتبة الآداب.
- المودودي، أبو الأعلى:

- حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، مكتبة الرشد، القاهرة، ١٩٨٣م.
- المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط٨، ١٩٨١م.

- الندوي، أبو الحسن، التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب، دار آفاق الغد، القاهرة، ١٩٨٠م.
- النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد، القاهرة، ط١، ١٩٥٩م.


هنداوي